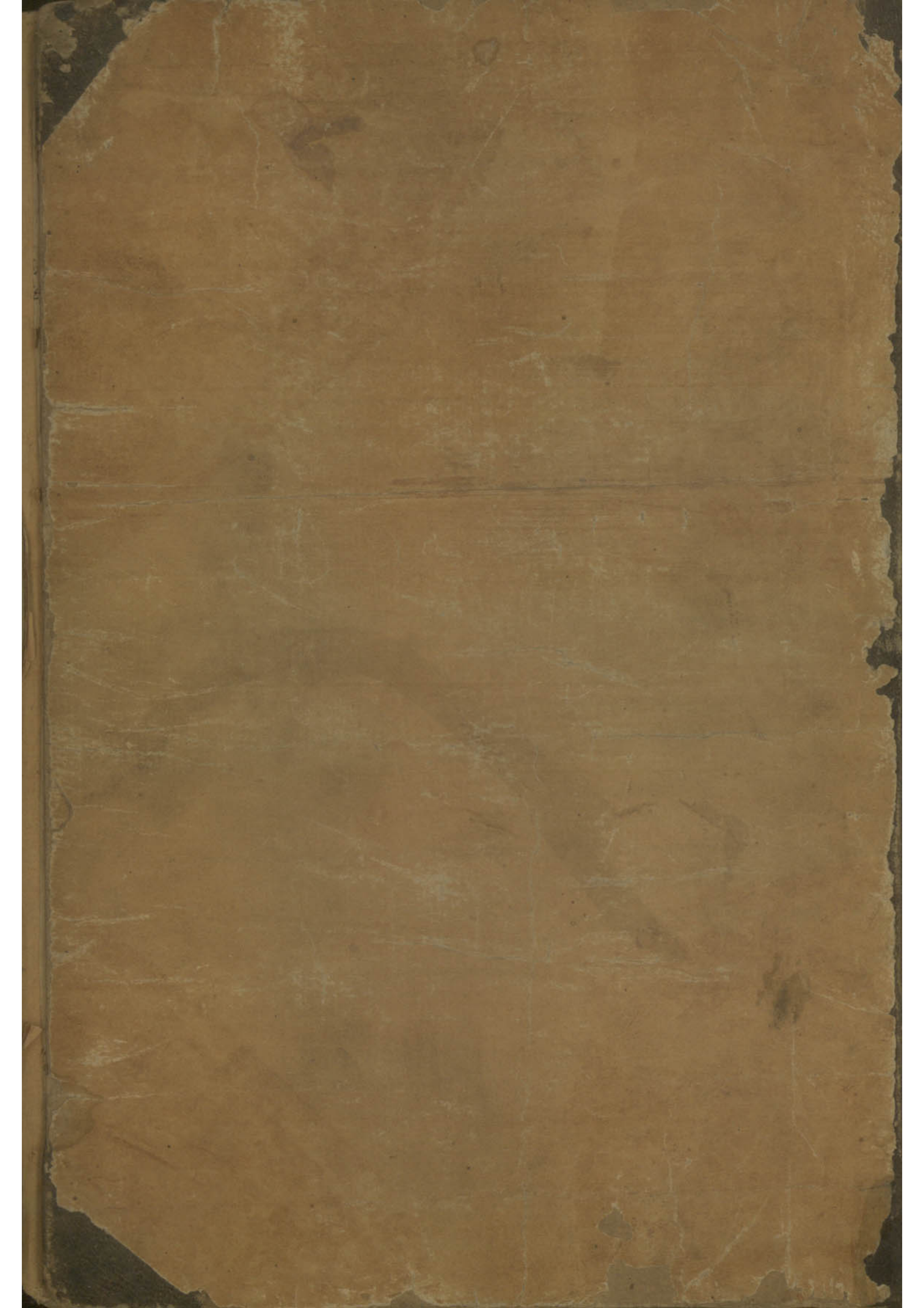
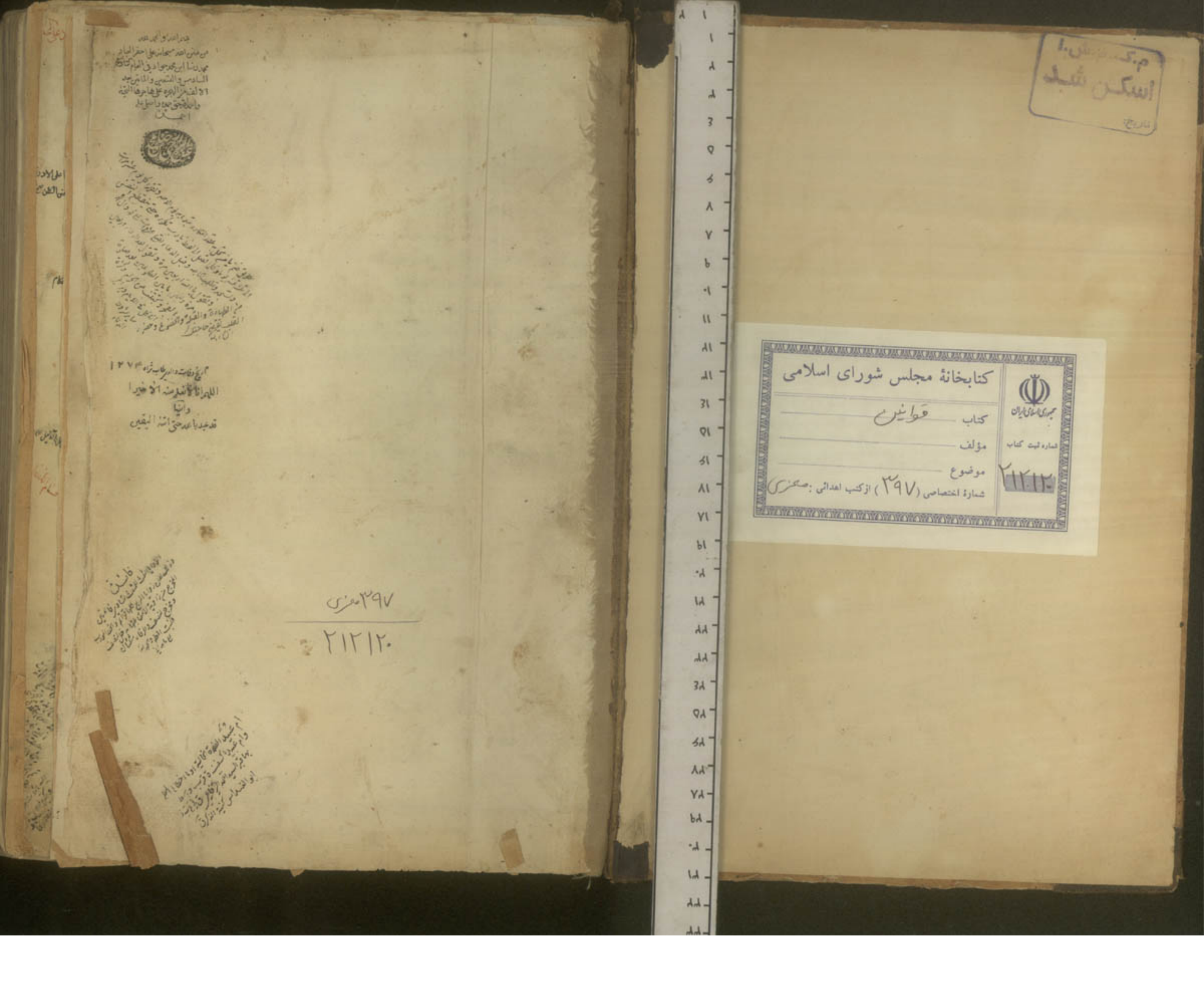
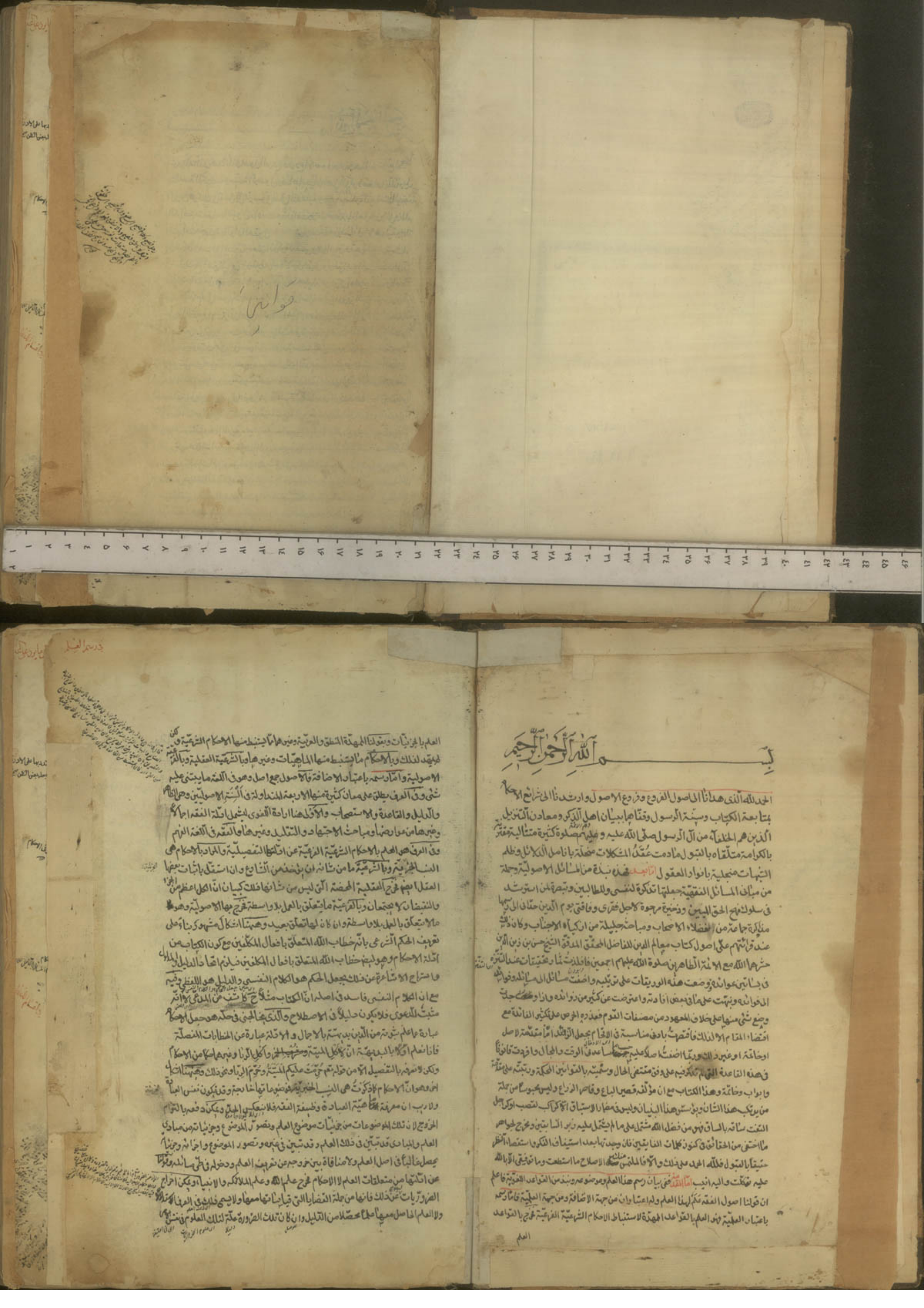



اسکن شد
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب قوانین
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی (۳۹۷) ازکتب اهدائی :
شماره ثبت کتاب
۲۱۲۱۲۰
۳۹۷
۲۱۲۱۲۰



قوانين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرائع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وقفانا بتبيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني اليها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوة الله عليهم اجمعين فاملت بما وتحقيقات عند التعرض في بيان عوائده وضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعترضت عن كثير من زوائده وازاد وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الاقحام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسبما ساعدني الوقت والحال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب لقتب اوكراجل النعت ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات السابقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية فاعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد

العلم

العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام الشرعية ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فيلزم اتحاد الدليل والمدلول وما استراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي ففيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخالجني في حله هو حمل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة وشرب الخمر واكل الربا وغيرها احكاما من الاحكام ولكن لا نعرفها بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام لاذكرت هي النسب الخبرية فموضوعاتها اما نحو وقد يكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام لخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر

واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع
وقد لم يمكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش من دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه
ان ذلك الدليل الاجمالي موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي
فان قلتم ولكن له ادلة ايضا مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحوهما والمراد تلك وليس مثلها
للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي
لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة
فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على علم الاغماض عن
طريقة القوم راسا والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يتم
اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به
ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلم يحصل بذلك
احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان
ثبوت الاحكام الشرعية في الجملة من ضروريات الدين فادل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها
مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك
ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على التعريف بامور الاول ان الفقه اكثره من باب
الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه احدها ان
المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم
هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم ع فاذا سمع المكلف من المعصوم ع يحصل العلم به
مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن
في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهم بعض
الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في
الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد
الثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان
البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار ارادة الكل ولكن المراد بالعلم
التهيؤ والاقتدار والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام عن الادلة ولا ينافي ذلك ما مر
من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر
متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى

مجازى

مجازي للعلم بمعنى الادراك لا تتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل
العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراك كانت الظنية غاية انه يلزم
على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة
يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فالعلم على اول الوجهين استعارة
للظن لمشابهته وجوب العمل كما ان في صورة السابقة كان استعارة لمشابهته به في الحصول
او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية
والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ارادة الوجه واما على ما اخترناه من
الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم
الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المآخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني
فلا ينفك الغرض من المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل
كما هو الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف
لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم
في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه
ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما
موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من
الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا قانون اللفظ
قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن
وقوع الشركة فيه جزئي وما لا يمنع فكلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك
وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح
ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى
الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد
المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذا الفعل
بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى الفاعل
كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما
والموضوع له خاصا فيشبه الحرف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا تتصف بالكلية والجزئية وانما
المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم اتفاق كلمتهم في تقسيمهم
اياها في الالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع لها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء العربية

ضعه داخل في الكلي فيكون مجازاً بلا حقيقة لان الاستعمال المرتفع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدان
بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ
متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد
اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم
الاطلاع كالو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل
فيه المرتجل وربما جعل قسيماً له نظراً الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة
عدم المناسبة لبعض بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف
فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد
من الجزئيات اما على قول قدماء العربية فظاهر واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع
هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك
في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان نقل باشتراكها في خصوص الموارد
الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد منها فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة
والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور داخل سمي منقولاً ان ترك
المعنى الحقيقي اولا ووضع للمعنى الآخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل
الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا
كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها
وتبعيتها الا في نفعت الحال ولكون لهم عدوا وحزنا وهذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف
الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال
والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحقيقة معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك
مبايناً او مرادفاً والمرادف مبايناً الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل في ما وضع له من حيث
هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء
مع القرينة مكرراً الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين
في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية
والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح
يعنون به الراجح على الحقيقة بحيث يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن
الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار
في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة لا يعتنا **قانون** اعلم

ان الجاهل

في علائم الحقيقة والمجاز

ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظهم ومجازاتها فله طرق **اولها** تنصيصهم بان اللفظ
موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان
تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالهم
ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصاً بلا معاونة قرينة حالية او مقالية
ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط
يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل الجاهل انتقالاً انياً فيكون التبادر معلولاً للوضع
واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد
الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امراً غامضاً لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه
وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح ففي ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الجانبين الا صلاح
المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر
بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك ادعيا استقراء غالب الموارد
الاستعمالية ولهذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس
الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف والظن هو
من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولته المخالفة من الاستعمالات بما يحصل من المنافيات
من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص
عرفاً باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته عليه لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية
التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين
لا يفهمون شيئاً الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه ح كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل الاصطلاح
وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع
ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا الاطراد
خاصاً له بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي
الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك
منه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضاً فلا ريب انه يصير حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقاً وهذا ايضاً وضع
فالتبادر ايضاً كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيتها وان
لم يلاحظ تفصيلاً وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة
المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر
في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما

اي التبادر

نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بيّنا لك سابقاً لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى
ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من نفس اللفظ
فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك
لان الاصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة
هنا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل
من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية
والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازاً في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا
في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب ويبتنى على ما ذكرنا البناء على اصالة
الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق
وما الفرق بين المجاز المشهور والحال ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع
ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاولى
مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو
في معنى المهجورة فيصير معنى مجازياً كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولاً فلان احتياج الحقيقة
الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة
المجاز حقيقة او حكماً ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان
يرمي مثلاً ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكماً بنصب قرينة
تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانياً فلان اللفظ يستعمل في المعنى
الحقيقي ح ايضاً بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيصير ذلك من باب الاشتراك ولا يسقط عن كونه
حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضاً الا ترى ان صاحب المعالم مع انه جعل الامر في اخبار الائمة ع
مجازاً راجحاً في الندب مساوياً للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازاً في الوجوب في عرفهم
فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خالياً عن القرينة وانفهام
ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى
وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضاً مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتبادر الا
ح بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضاً لا يقول بعدم جواز
استعمال اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا
في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان
جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثّل

ذكرنا

ذكرنا ثم

ما مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او في الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند
الاطلاق فيها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة
التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتأمل وافهم واستقم
وبما ذكرنا يظهر ما حققناه يعلم كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة
بعدمها والمعتبر في ذلك اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ
مجازاً او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال
وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل ونادر بعضهم في نفس الامر حتى يقال مثل
قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال
الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحاً في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور
المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازاً لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية وهي موقوف على سلب
جميع المعاني الحقيقية لا يعلم الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح
سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازاً فلو ثبت كونه مجازاً بصحة السلب
لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف
على معرفة كون المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور
هكذا قالوا ان الدور ايضاً مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب
المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان
يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان
حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر
فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في المجاز
ايضاً بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب
عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم
بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن
دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله
فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان
العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا
فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز

اراد ولم يعلم

ولم يعلم المستعمل فيه ولاريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي حينئذ
ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجاز يعني تحقق نفي الحقيقة لا يوجب
تعيين بعضها لان هذا القائل قد يعني المجاز والمفروض ايضا ارادة شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول
سلب مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فلما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فيه
انه يرد عليه ما سبق من كونه جوابا عن المبحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد
منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلاريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار
وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة
وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لاشك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس برجل
ولا بشر ولا بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يندفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ المجرد
عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي وتم معنيا او تعدد كما في الاشتراك الافهم الكل
اجمالا بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة
ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه
مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم انفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة حكم بكون المستعمل فيه
مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل
والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا
تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم
الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان
صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب
فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة
الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب
النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة
في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان
معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا اريد كونه مجازا بالنسبة اليها لو
استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة
قولهم للبليد ليس بحمار انما يعنيه سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة عن ما
فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل

الادراك

الادراك او يكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى
لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد
عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب معنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا
بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن
المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة
حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك
منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز ان هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق
سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا كليا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب ح
اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فليحتفظ وفي المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه
ملاحظة النسبة حتى يندفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة
الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب
المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقيا ذا افراد وشك في دخول المبحوث
عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا له لا علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا
له ام لا مثلا انا نعلم ان للماء معنا حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم
ان الوحل خارج عنها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب
المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيه ام لا فيعرف بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور
فافهم ذلك وهذان الوجهان تمام يستغنى بهما احد فيما اعلم والله اعلم الرابع الاطراد وعدم الاطراد
فالاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فان العالم
يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك اسئل موضوع لطلب شيء عمن شأنه ذلك فيقال
اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل القرية فنسبة السؤال مجازا الى شيء واراد نقاها
غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجماد وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقائق
وضعها شخصي والمجاز نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص للمعنى الخاص مثلا معنى خاص معين
سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار
المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج
بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني
ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجاز كلها قياسي
لعدم ملاحظة خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينه وبين المعاني الحقيقية

وبعبارة اخرى الايضاح المجاز الى نقل من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة بملاحظة نوع
العلاقة في الاستعمال جنسها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا
يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المجوز الى النظر الى
العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التحقق في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك
المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون
القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقرآن
مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما
على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولة عن العرب لا جميع المجازات
وثالثا الا نسلم اختصاص العربي بما نقل شخصه من العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا الا نسلم كون القرآن يجب
اشتماله على غير العربي غير عربي لان المتكلم عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي
والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا الا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه
مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المشهور المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور
لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة
كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن
للأب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك
من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم نعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي
غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز
على ما استقروه هو ما ينتقل فيه من الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذا اعتبروا
في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى اللازم
كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد
ان يكون ذلك المعنى فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان
يجعل الرجل من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد ح قد اطلق على المعنى الحقيقي
بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل
الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تناسب في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا
ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى كل واحد من المعنيين معهودا معروفا في الانظار كالماء
والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو الملابسة
والتلازم بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ليست خفية وليس

اظهر

خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص
الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة فلا
الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الكل
والجزء بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة
الحاصلة في النوع بادعيها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا
فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها
لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا عرفت ذلك فنقول قد اورد
على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم
الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات تثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق
عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب
عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تع
بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول والقارورة منقولة وقد هجر المعنى الاول والاجمال لا يخفى
والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه ينتفي فيه ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في
صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز ح ينحصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد ح وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع
غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل
للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجرة اسئل الابن ونحو ذلك لعدم انفهام الرخصة فيه
لا لوجود المانع كما نقلناه من بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل
المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان
غير الانسان وبالجملة المجاز ليس بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطردا ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع

قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان
التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا والاطلاق لم يخلق واما اذا استعمل لفظ في معنى او معاني لم يعلم وضعه له
فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور
الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع
والثالث منقول عن ابن جني ويميل اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب
وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمعارض بالظن الحاصل من الوضع ممنوع والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد
لا يمكن القول بالمجازية واما مع التعدد فلان المجاز خير من الاشتراك فيوقف عليه ويتفرع على ذلك لزوم استعمال امارات

الحقيقة والمجاز في التمييز حينئذ وحيث لم يتبين فالوقف وقد يمنع استلزام المجاز الحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه ولا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا الثاني ان يعلم الموضوع له في الجملة وهو ايضا يتصور على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها احد على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان فهل يحكم بحمل ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له لا الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول احد فاني ليلة القدر هذه الليلة فلا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو جعل المقال حجة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثال الاول انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع وقد استعمل فيه لفظها وهي المشروطة بالتكبير والتسليم والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود دونها ايضا نعلم ان كانت من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة بان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه عليه على السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب

عن

خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هو اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اذا لفظا استعمل لفظ في معنى او معان ما اذا او ان المراد بالمعاني ما اذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ التحقق المستعمل فيه المعلوم وما مثل كلمة الرحمن فهو خارج من المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة وانما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك الكناية العول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما صدق القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم الاشتراك اللفظي هنا يدعي المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل آخر فلذلك يقولون بان صيغة افعل في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا بأس ان نشير الى بعض الغفلات عنهما وقع من صاحب المدارك قال في مبحث نزح البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك قال ايضا في ذكر من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققناه واما الجمهور فعلى انه في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الا كون المسكرات خمرا حقيقة والفقاع خمرا كذلك بل وجه الاستدلال هو ان الاستعمال والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح وقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه الثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم الثالث التشبيه في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم عم الطواف في البيت صلوة قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع ولبعض الاصل عدم الاشتراك يقتضيان عدم الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم

الادلة

ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا او حيث علم وجود هذه المخالفات او ارادة هذه
الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم تكن قرينة عليها فلا ريب في انه يجب
الحمل على الموضوع له الاول لما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له
المتجددة الطارية الحاصلة بسبب دواعي خارجية فيتصور هناك صور عديدة يتعرضها الاصوليون بتعارض
الاحوال الحاصل من تردد ان اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والمجاز وبعض آخر والتخصيص
والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجازات
وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منهما مرجحا على الآخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته
في العبارة وكونه افيد لانه لا يتوقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطأ
اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز ارجح من كل
من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب
ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان
الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور
حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في الاشتراك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك
لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان
على تغيير الوضع والمجاز يتحقق بالقرينة الصارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل
ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل
والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد معه مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة
يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك
من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبحث في تحقيقها وتفصيلها لا يسعه هذا المختصر
وحاصل عمدة المستدل في الترجيح بهذه الوجوه انما يكون صاحب المرتبة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلابد
من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة
وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلماتهم
يعتنون بذلك فان قيل الحكماء منهم يعتنون بذلك وما يعني الاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم
فيقال ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما تقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة
للاعجاز ونحوه فيعتبر ما لم يخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص من التعقيد اللفظي والمعنوي ومراعاة
بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما يحصل لنا من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان
الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره

من المذكورات

من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام
لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على
الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز
وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما حجية هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة
الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة الطارية عليه
عليها ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن
المعهودة المعدودة فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة
سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار ونحو ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل
هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل
الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاخبار
اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما يدل على حلية
ما يباع في اسواق اهل المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق
عن العبد الصالح عم انه قال لا باس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان
فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ

قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم
المراد منه فلابد من ان يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان
هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة
اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما او اتحدا معنى وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال
اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان
المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف
العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية
ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع بينهم في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين
التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا
فقيها كان ام عاميا صارت حقائق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل
الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص المعهود وغير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها
في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني
مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه

بوضع الشرع

باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة وبظهر ثمرة النزاع اذا وجدت فى كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعانى والا فعلى اللغوى وقد طال التشاجر بينهم فى الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء وخير دليل الحكم معاد الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ فى كلام الشارع يتبادر فى اذهاننا تلك المعانى وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللغوى يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوى ايضا ورد بان دعويهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم بمعنى وضع الشارع وهو مقلوب عليهم بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية فى الجملة واما فى جميع الالفاظ والازمان فلا والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق فى صدر الاسلام بل وبالحق انها حقايق فى هذه المعانى قبل شرعنا لكن حصل اختلاف فى كيفيتها وحصول اجزائها وفى غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران فى زمان الصادقين ومن بعدهم مما لا ينبغى التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها فى كلامهما ومن بعدهما ثم لبعض محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحرى ولا ينبغى ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين فى كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما فى غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثانى وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاستعمال فى هذه المعانى الى ان استغنى من القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعانى الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوى فالاصل عند تعارضهما فيحمل على اللغوى وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذى ذكرناه وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله هو الهادى ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ فى المعانى اللغوية والزوائد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة فى الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بالنية وهكذا ولا يقال عنده ولا حنيفة حقيقة وربما نزم ان لا يكون المصلى مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس ولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويتوهم هذا القائل نفى التركيب فى الماهيات المخترعة عند الشارع وتجيء الثمرة فى امكان جريان اصالة العدم فى اثبات اجزاء الشرائط وعدمه بان ذلك التركيب اصلا ولا ريب فى كون الاحكام الشرعية توقيفية لابد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى

العرف

العرف واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ استعمل فى كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادة كالصلوة والغسل ونحوهما فهو كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها متغيرات غاية الامر انه يقاربها ما يثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهية الجديدة من جانب الشارع وانها افعال مركبة من باب مركب ذى اجزاء ينتفى بانتفاء احد اجزائه فلا بد فى حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك فى كون شىء جزءا او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم الموضحية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوى ولا تامل فى جريان الباقى امور خارجة عنه فيمكن نفى ما شك فى شرطيته من الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما ما ذكره فى دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصادقة عن اللغوى فلا بد ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته واشبهها فهو مذهب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا القائل وبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهما معنى انا اذا شككنا فى كون شىء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية فى الخارج فيه خلاف ولا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى للصحيحة او للاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفى فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة فى انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فى هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة مع الشك فى مدخلية شىء فى تلك الماهيات جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرده ان ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول للشك فى الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك فى الجزء والشرط وان الاول لا يضر على القول الثانى ايضا فلعله مبنى ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الناقص مع الشك فى جزئية شىء آخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفى بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب فى ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال لا انه بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف لوجهين الاول ان نقول اذا وضع الشارع اسما

لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فوجود تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة
وهنا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كانت الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية
الشرائط والشرائط خارجة منها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط
ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها الشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هو موضوعة
للماهية مع اجتماع الشرائط او الماهية المطلقة فمن قال منهم يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للماهية
مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها
اسماء للاعم انها اسامي لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية
وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل
الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لانها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني
يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط ح يظهر الثمرة فيما لو حصل
الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد
من العلم بحصول الموضوع لرفي امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة واما
على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر
الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يقال ان الشك في الشرط يوجب الشك
في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط يتوقف صحته
عليه ام لا و الوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء
فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن
او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص
في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسماء للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص
الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق
الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا او يظهر الثمرة ح فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي
فراى من صلى ونقص طمانينة في احدى السجدتين مثلا او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فيبرأ النذر
فبلده لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع وماموراً بها فكونها مصداقا للاسم معنى وكونها ماموراً
بها ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا
ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما اريد اثبات المطلوبية والصحة ح بمجرد صدق
الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود
وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيتها

للشرائط

لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيره من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندنا كونها اسامي للاعم
بالمعنى الذي يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم
فساده لبعض وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية
لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر وكذلك للشاك والمتوهم والصحيح والمريض
والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل مختلفة الى غير ذلك واما
على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه الاحكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان
الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك اتصاف الصلوة
بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به ومما يؤيد
كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا وسهوا
اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا بعد الاعضاء ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لاتفاقهم ان
صورة الركوع الا الركوع الحقيقي وانه لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بقصد الركوع لاجل اخذ شيء
من الارض مثلا مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة
الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة والفاسدة
بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال
في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من
جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالارادة ثم
لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قولهم لا صلوة الا بطهور فيدفع توجه المنع فيما ادعوه
في خصوص هذا التركيب لا يخفى على من لاحظ النظائر كقولهم لا عمل الا بالنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فيرانه القبح المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار
واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الخارج جزما وليس المراد فيها الا نفي صفة
من صفاتها فلا يكون دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما نحن فيه كونه من هذه الجملة مثل ما قدم في خصوص الصلوة
والصيام ونحوها مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وكونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات
بمجرد انتفاء شرط من شرائطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عن كونها
فيه في العرف ولذلك ترى العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يجعلوا ارادة نفي الحقيقة
والذات الاصل ممتد بهذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا ايضا
بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة اللغة
التي هو الموضوع لكلمة لا فقالوا بان حملها على نفي الذات ح ممكن فح نقول حمل العبارة على نفي الذات

مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسماً للصحيحة واما فهي منافية لسياق نظائرها
بيماً مثل قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسماً للصحيحة بسبب
مقتضى الحقيقة الفعلية فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضى ذلك
خرجنا من مقتضاها في غيرها بالدليل وبقى الباقى فحينئذ نقول ان مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل
المنفى عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه
فى جنب الباقى ليس الا كشعرة سوداء فى بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول فى ذلك البحث
لاثبات نفى الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون
هذه منافية لسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسامى للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل
وايضاً نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التى لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليس بصلوة
ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة
ايضاً واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفى كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة
اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال فى القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم
وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى
بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعاً
ولا صوماً مع الفساد واما لو لم يحرم فى الصلوة او دخل فى الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعاً انتهى
والظاهر ان مراده ره من الاكتفاء بمسمى الصحة فى الحنث يعنى لو حلف على ترك الصلوة مثلاً فى مكان مكروه يحصل
الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضى فيه ان كلامهم فى الاوامر المطلوبات الشرعية
وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوباً للشارع الا فى الحج فانه يجب المضى فى فاسده لا فى مطلق التسمية والاستعمال
ولو لا غرض آخر مثل كونها علامة للاسلام وموجباً لجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك
وذلك لانه ره ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقى فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلاً على الفاسدة
واستعمالها فيها فى كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقى
فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضى لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده
الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية فى كلام الشارع لا يقبل الانكار ولنشر الى بعض ما يقيد
ذلك ومما رواه الكلينى فى الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابى جعفر ع قال بنى الاسلام
على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشئ كما نودى بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه
يعنى الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة
كما دلت عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا بجعلها اسامى للاعم وذلك

لا بناى

لا بناى كون المطلوب فى نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء فى التسمية بالاعم كما هو مشتهر من ان التسمية
عرفية وان المسمى شرعياً ومن جملة ما ذكرنا قوله ع دعى الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة
انما تكون بان لا تكون فى ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهى وليس المعنى ان
الصلوة التى لا تكون فى حال الحيض اتركيها فى حال الحيض بل معناه اتركى الصلوة فى حال الحيض فادعاء
ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعاً
وتبعاً وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التى جامعة لجميع الشرائط ولكن بلا غير
هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها فى هذه الايام والمفروض ان كونها فى غير هذه الايام مما يستفيد
من قوله لا تفعليها فيها واما القول بكونها اسماً للاعم فلا بد فيه من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر
عن كونها فى هذه الايام او فى غيرها فى هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما فى قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعاً ولا صوماً
مع الفساد ولعل نظره ومنظور من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم فى نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل
الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعدى من عدم الصحة الى نفى الذات فلو نذر
احد ان يصلى ركعتين فى وقت خاص فالقائلون بكونها اسماً للاعم ايضاً يقولون بان الفاسدة لا تكفى ولو نذر
ان يعطى مصلياً شيئاً فلا يبرء نذره باعطاء من يعلم فساد صلوته وتظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص
من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلى او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة
فى حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلى الذى يريد ان يعطيه مثلاً وعلى هذا
فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسداً لا يذهب اليه الا كثير لاجل تحقق البيع
ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان يبنا فيه فى المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضاً لكون البيع اسماً للاعم ويشبه
الحجيان الخلاف فى المعاملات ايضاً ومما يؤيد كونها اسامى للاعم انه لا اشكال عندهم فى صحة اليمين على ترك
الصلوة فى مكان مكروه او مباح مثلاً وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت
اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضى كون الصلوة منهياً عنها والنهى فى العبادات مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم
لعدم تعلق اليمين بها اذ هى انما تتعلق بالصحيحة على مقتضى مذهبكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث
لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة فى نفس الامر حقيقة
كما هو مراد القائل ويجرى هذا الكلام فى المعاملات ايضاً اذا قلنا بدلالة النهى على الفساد فيها ايضاً ومما يؤيده ايضاً
انه يلزم على القول بكونها اسامى للصحيحة ان يفتش من احوال المصلى اذا اراد ان يعطيه شيئاً لاجل النذر اذا علم
مذهبه وصحة صلوته فى نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفى هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح
عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فان راى من نذر شيئاً للمصلى رجلاً صالحاً يصلى بجميع الاركان والاجزاء
ولكن لا يدرى انه يصلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون الوضوء فلا يكون

دأبه او بأى يحبهه الصحّة والمفروض ان المحتبين و أدّ الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر
بظنّه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات فى الاجزاء ومسائل الشرائط ولا ريب انّ الصحيح من العبادة ليس شيئا
واحدا حتى يبنى عليه فى المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحّة ولم نقف على من التزم هذه التفحّصات والتدقيقات
الى من ظاهر الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامى للاعمّ ولعلّه لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون فى الاعصار والامصار
من مذهب الامام فى جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
او ندبها ويأتمّون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصحّ الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك
الامام السورة او نحو ذلك فالمأموم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصحّ صلوته لانه انّما يمكن يحكم بصحة صلوته شرعا
والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كونه مسمّى
الصلوة مع علم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصحّ الاقتداء به حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقى الكلام فى بيان
بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور **الاوّل** يستفاد منه ان الحقائق الشرعيّة لا تثبت فى العبادات تثبت
فى المعاملات ايض وهو كذلك فعلى هذا يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا
فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على سابقيه لا الماهيّات الجعليّة ايض **الثانى** ان الخلاف فى كون الالفاظ
اسامى للصحيحة او الاعمّ لا يختصّ بمثل الصلوة والصوم بل يجرى فى ساير العقود ايض كذلك قال المحقّق الشارح
فى كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرّ بالبيع الفاسد لو حلف لا يبيعنّ
وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثانى ره فى شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة فى الصحيح
مجاز فى الفاسد لوجود خواص الحقيقة فيها كمبادرة المعنى الى الذهن السامع عند الاطلاق قولهم باع فلان داره
وغيره ومن ثمّ حمل الاقرار به عليه حتى لو ادّعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحّة السلب وغير ذلك
من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه
الى الصحيح والفاسد اعمّ من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب فى الحالفين
ارادة الصحيح فينصرف اليه لا انّ اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح
ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقى ففيه المنع المتقدم وعدم سماع
دعوى الفاسد فى صورة الاقرار ايض كذلك لما ذكرنا واما تمسّكه بعدم صحّة السلب فلم اتحقّق معناه لانا لا نسلّم كونها
حقيقة انما الكلام فى الاختصاص وهو لا يثبت واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعمّ من الحقيقة
فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة فى تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعمّ من ان يتقسّم اللفظ والمعنى ففيه انّ
المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل
لما دلّ على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بدّ ان يراد من المقسم معنى مجازى يشملهما ففيه مع انه لا يناسب ظاهر
كلامه اوّل الكلام **الثالث** ان الدخول فى الحلف على وجه الصحّة يكفى فى كونه صحيحا اقول والا ظهر عدم الاكتفاء

فان

فانّ الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثانى فانّ
الصلوة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق
فى ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمّهما فاسدا ايض وهو
لا يرى بل هذا لا يصلح على المختار ايض بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا
ايض ملتفتا بالفساد لما ذكرنا فى توجيه كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيح فى امثال ذلك وان بنى
على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال فى جواز اجراء اصل العدم فى ماهيّة العبادات
كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف
على تصريح بخلافه فى كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا فى كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل
الذمة فهو امّا فى مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وسنعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار
وقد يتمسك بالاجماع وطريق الاحتياط فى اثبات اصل الحكم كما تمسّك به فى وجوب صلوة العيد بخلاف
للشافعى فى مسئلة المنع من صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل فى ماهيّة العبادات فهو فوق
حدّ الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغى التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل
الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون فى عدم الفرق فى العمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول
انّ من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلّم من الاحكام والشرايع والعبادات ولا انّ سبيل
القطع بمعرفة الاحكام ولا وردت منه تقلنا فكذلك بمعرفة ماهيّة العبادات ولا يمكن ان يقال التكليف
بالعبادات امر ثبتى غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيّتها لا وردت فكذلك
ساير الاحكام الشرعيّة غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها لا وردت ولا انّ انسداد
باب العلم بجامع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن فى الاحكام
بعد التفحّص والتجسّس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب
اصالة عدم معارض اخرى فكذلك فى ماهيّة العبادات ولا لا يمكن فى ماهيّة العبادات التمسك بالاصل
قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك فى نفس الاحكام وسيجئ الكلام فى ذلك مستقصى
فى مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم فى اثبات
ماهيّة العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو اشتغال الذمة بالعبادة فى الجملة قاطع لاصالة
العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ قلنا مثله موجود فى الاحكام ايض فانّ اشتغال
الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذى علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلّم قاطع ولذلك
اشترطوا فى اعمال اصل البراءة واصالة العدم فى الاحكام الشرعيّة الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما انّ
لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم بعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم

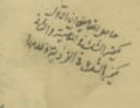
الوجوب والاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ذكره علينا من ادلّة الاستصحاب ولا يمكننا ذلك فنلم ولا يوجب امتزاج
امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق فى ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نرجع الى اصل
البراءة واصل العدم فى عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنّناه من قبل الادلة فكذلك فى ماهيّة العبادات
المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين بما يفيد
ان ماهيّة الصلوة لا بدّ فيها من النيّة والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة
وشككنا فى ان الاستعاذة قبل القراءة فى الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه
بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما
يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم
الوجوب فانه يفيد الظنّ بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظنّ بان ماهيّة العبادة هو ما ذكر لا غير
وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله فى نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة
وعدم الاشتغال السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعهما راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه
بالدليل مع ان ذلك يجرى فى الحكم الشرعى ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم فى الاحكام الشرعية ايضا انقطع
بثبوت حكم لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل انا اذا
بنينا على كفاية الظنّ عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهيّة العبادات هذا مع ان لنا ان نقول فى الاخبار
ايضا ما يدل على بيان الماهيّة وان العبادة هو هذا مثل صحيحة حماد الواردة فى بيان آداب الصلوة ونحوها
فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام فى اجراء اصل العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات الماهيّة العبادات
بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل لنا الظنّ من جهة خبر ان هذا هو الماهيّة او حصل الظنّ من جهة
مجموع ما ورد من الادلّة فى خصوص جزء جزء واصالة عدم شئ آخر واما ما يقال ان السبيل منحصر فى الاجماع
فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بدّ ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهيّة لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا
الاجماع ولم يدّعه احد من العلماء وان ادّعاه احد فهو ايضا ظنّ مثل الظنّ الحاصل من تلك الرواية او من الاصل
ولا يتم الا بضميمة عدم دليل آخر يدل على جزء آخر او شرط آخر لم وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهيّة موجودة
فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهيّة وتعيينها بل هو لما اندرج فيه الماهيّة جزما لاحتمال اشتماله على المستحبات
التى ليست داخلة فى ماهيّة العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا الا لو دار الامر بين الوجوب والحرمة فى شئ من الاجزاء
مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتدارك اسقاط الركوع بعد الاخلال
بالسجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف فى دفع هذا الاشكال بان المخالف
فى المسئلة اذا سلّم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهيّة هى ما وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرّح بذلك التسليم
ام لا فهذا يكفى فى كون الماهيّة اجماعيّة عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا

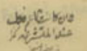
يتم

انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر المخالفات وتلك لا يثبت الماهيّة مطلقا ان ظهور بطلان
دليل المخالف ما لنا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد تكون الغفلة فى نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف
مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد
المجتهد وهو كما ترى ويرد عليه شناعة ذلك لو تعدّد الاقوال ازيد من اثنين كما فى الجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم فان الاقوال فيه تبلغ الحرمة والاستحباب والوجوب وان قلت الاجماع ح يحصل بكونه الصلوة فيصير الامر
اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب
العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اجمال الاصل فى ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب
حتى فى نفس الحكم الشرعى مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقينى
يستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان من المحقق فى محلّه كما سيجئ انشاء الله تعالى حجية الاستصحاب
مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته فى اثبات نفس الحكم الشرعى ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل
ان يقال ان المذى غير ناقض للوضوء لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون
المذى ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهيّة بل هو بضميمة سائر الادلّة المثبتة لها لا يخفى مع انه
مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك فى اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلّة باصالة
عدم شئ آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذى يثبت من نفس ادلّة الطرفين انما هو القدر
الراجح لاشتراكهما فى الرجحان فيبقى نفى الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ
ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود
الخارجى لا يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هى فجعل احدهما هو الاصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح
نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة فى الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة
المطلوبة لا يحصل هذا الاستصحاب الابقاء المكلف به فى الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل ذمة اليقينى
مقتضى لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظنّ الاجتهادى الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلّة قائم مقام
اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة
السابق لم ينقطع الا بقدر ما ثبت اشتغال الذمة وما ثبت علينا من الادلّة وسلّمناه هو اشتغال
ذمتنا بما ظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك فى اثبات ماهيّة العبادة بطريق آخر
وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر من اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوى
يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامى للصحيحة الجامعة
لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامى للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك فى الاجزاء

رب وفقني

وامّا لو كان في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات فجواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفى الشرط المحتمل بالاصل
وانما قلنا انه لو كان الهيئة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما
يتبادر من الصلوة هو ذات الركوع والسجود فخروج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن
صلوة وقع فيها فعل كثير يمحي صورة الصلوة ولا يثبت بهما ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه
اما اولاً فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع
في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في الجملة
ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع
انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصوّر الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ
فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانياً فنقول اذا بنينا بيان الماهية على
الرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام **الاول** بيان تلك الماهية
المخترعة وتميزها من بين ما هو من صنفه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي
نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف
المتشرعة ونبحث به مراد الشارع **والثاني** ان بعد بيان ان المراد اي شيء قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل
كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن شككنا في ان الصلوة
المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء
السيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات
الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين
في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة
فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم الاعتداد بها وبيّنّا سابقا ان
الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضرّ بها عقلا والمعيار هو العرف ويخرج ما ثبت فساده بالدليل
ويبقى ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور
العرفية لانا نقول المسمّى شرعية والتسمية ليست شرعية فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فان الشارع
ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق الذي
نا ثم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل
يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهية اخراج الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل يشترط المطلق
وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف
وما عليهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول





مثلاً المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلم مع كونها
مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلى في مكان
مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه فينفي اشتراطه كذلك في غصبية الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر
من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلم ايضا جزءا
ام لا وفي كون السورة جزءا لها ام لا او هل هو مشروط بشرط آخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلم بعينه
فلا يمكن اجراء الاصل فيه ح ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك
ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة
ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل من فرق بينهما نظر الى ان الشرط خارج عن الماهية
والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة
الركوع في قولنا يجب الكون والتطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع ولا يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام
بعد الركوع يمكن ان يقال يجب مقدار الزائد من تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان
يستفاد مما ذكرناه في هذا المقام من باب التأييد والاشعار والاشارة ان يكون ماهية الصلوة مثلا هو
التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق ذلك بمجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها
من الواجبات فشروط وزوائد ولعله المتداول بنظر الى اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل واحد
من المذكورات المسمى وانما انتفا الكل منها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات اصلا آخر فليتدبر **تنبيهان**
الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشرع على غيره وهو فيما اختص به ما حصل فيه الحقيقة الشرعية جامعا لان
تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد
ان يحمل ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف اهله ما نحن فكذلك ايضا كالدنيا وقد يقع الاشكال فيما
لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي
اختلف اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام مع كونه من اهل المدينة من كان من اهل العراق فهل يقدم
عرف الراوي او المروي منه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجة ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق
الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر
ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم
للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بقصد به الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم
والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء
مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق
الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاول** ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة

هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي خاصة بتعين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال
مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة
القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما
نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة
فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير متعينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة
ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا
ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز محتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة واحدة
اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر
كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لظهور ان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما
القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح
اللغوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه اول الكتاب

الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية ولا جمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون
المعنى المراد الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا لان مقتضى غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان
في الدلالة عليه باللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر او كان المعنى شريك آخر في ذلك لاراد الواضع
ما يفيد دلالة اللفظ عليه ايضا لان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان
الواضع يصرح باني وضعت ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي
ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا
للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض
المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا معها اذ قد يستعمل في الواحد وقد لا يستعمل الا فيه
والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون
الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة الانضمام مع الغير
وعدمه انما هو باعتبار المعنيين مع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال
الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك فهل تجد من نفسك
الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا معها فهذا الانفراد في ذلك
انما باعتبار الوضع لا الموضوع له والمعنى وهو عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي
توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كونه غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا
في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى وحال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالث** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز

التعدي

التعدي عما حصلت الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي
ولا بد من ملاحظة الوضع الشخصي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه
لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة
ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم هذا النوع من الاستعمال
في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت
هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة
في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم توجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فالذي
يفيد الرخصة عن انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في
بعضها بسبب استقرائنا ما وجدنا فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا
اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي وكان
الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس عليه باستعمال سائر الاجزاء
في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل
في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في
الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرافق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس
في غير المركبات الحقيقية ولعلنا انا ما وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني
المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا بالجملة
المجازات المستعملة وجدناها غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في المجازين وعدم
العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة

الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من الماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقات
في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شككت
فاختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا رجلان
المسميان بمسلمان او الرجال المسمون بمسلمون فيعتبر في الاعلام المثناة او المجموعة معهود كلي
في معهودها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا
بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس
والميزان او الذهب والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هاهنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا الفردين
من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة
للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة ولعل الاسم المنكر اذا عري من اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة

في الماهية لا بشرط شئ واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف و
النون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف
واللام فاما ان يشار بهما الى المفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الكل
المفرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع
الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية
واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا يشك يوجب دخول معنى اخر من معانيه
فيما دخله حرف النفي اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى متصور على وجوه
منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد
منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناط الحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي
ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني فقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال
ولا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا
فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما
له تركب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع وفيه
اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون
على قولين ثانيهما كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما
في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد
والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا
فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمالات فلو ثبت ارادة الكل من
اكثر من معنى فلا بد من حمله على المعنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه
هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى
باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود
سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى مرام
استعمالات العرب واما التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان
في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ والاشياء كذلك ولزوم الاشتراك
وتكثير الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت
الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى المعاني لاجل علاقتها
الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الاحوال فان

لفظ

لفظ العينين او العينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اريد منهما الفردين من عين او شيئين مسميين
بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة
الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن الا
ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب الاستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها
المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون ح الى الفردين من المسمى بالعين منها او اكثر
وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال
ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية الحاصلة بالتعدد الخاص اعني يراد بها اثنان من
ماهية او ازيد منها فيكون التثنية والجمع مستقلة بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ
بالجمع فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين
من هذا الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق
الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا
ان ذلك لا يتم فائدة بعد تجويز ارادة فردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ
حقيقة ومجازا تحصل بذلك المجاز فان علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت
العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة ولا
يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول الاشاعرة والمعتزلة في الواجب
التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التعدد بين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف
على من ذهب المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظهر فيه
الكلام مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى
بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة
ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع
عند التجرد من القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد من القرينة واستدل على ذلك بقوله تع ان الله
وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد
هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية
فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي

والتعدد او الاثنينية مع

او الافراد من ماهية مع

والتكويني وهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الرابع ان ذلك مجاز لا حقيقة

وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الخامس انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال

بها على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة وامّا حجج ساير

المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوّز الاستعمال حقيقة بان الموضوع له هو كل واحد

من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له

هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مرّ في المقدمات واحتج من جوّز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة

امّا على الجواز في المفرد فبانّ المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء وامّا على كونه مجازا فبتبادر الوحدة

منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل

اللفظ الموضوع للكل في الجزء وامّا على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما

الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع

بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا

وامّا مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا ان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة

هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى وامّا كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر

منهما هو الاتفاق في المعنى كما بيّنا سابقا وحجة من خص المنع في المفرد دون التثنية والجمع ان التثنية

والجمع متعدّدان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدّعي في المفرد حق والجواب عن التثنية

والجمع يظهر مما مرّ الآن بيان ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز في النفي ان النفي يفيد العموم

فيتعدد بخلاف الاثبات ومدّعاه في المثبت حق وجوابه من التجوز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية

المثبتة لا في المشترك في الاسم كما حققناه الآن بيان الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال

في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة

معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس

والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعنى مع قيد الوحدة لكل واحد منهما منفردا

بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة

لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من

منع مطلقا ومنهم من جوّزه مطلقا ومنهم من جوّز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين

والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوقيف

والتوقيف مع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا

بل

بل ولا يصح من المعاني المجازية الاخرى ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك

بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومنافيه فهذا الاستدلال عدم

جواز اجتماع الارادتين عقلا كان مناطه ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال

بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا وامّا عن ارادة المعنى

الحقيقي مطلقا فلا فلا يبعد ان يريد من قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس

فقط وامّا هو مع الرجل الشجاع فلا وليس فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان

ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي ولا يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة

المعنى الحقيقي هو المانع عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها هو المانعة عن ارادتها منفردا

فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب

كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب

عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون

اللفظ مستعملا ح في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يمكن بان تلك مناقشة

لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسميته ذلك الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي

على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المعهودين كما مرّ نظيره ذلك في جواب حجة المانع

مطلقا في البحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا وامّا الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب

كارادة الرقبة من الانسان ان استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لاجتماعه مع الكل ولا بالذات بل هو

معلوم غاية الامر انفهامه بالتبع للمعنى المقصود اليها بدلالة الالتزام وانفهامها من اللفظ عرفا كما في

دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصود من اللفظ كدلالة الايتين

على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وليس المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال

قصدا لا الاستعمال فيما يتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام

هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون

له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي

والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة

المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك امّا اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية

هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ

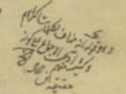
بلا احتياج الى القرينة المانعة وامّا ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك ح

استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض انا للفظ

ح فى المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معاً وقد صرح بان لهم فى تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازانى
فى شرح المفتاح واما ثانياً فانا نجعل فيما بين ناقضان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية
وبدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقى منفرداً ومجتمعاً مع المعنى المجازى فهو خارج
عن محل النزاع فان النزاع فى هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن
اصلاً وان اريد كونها مانعة من ارادة المعنى الحقيقى منفرداً فهو لا ينافى كونه من باب الكناية وتامل وقد يعترض
ايضاً بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فى المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلاً عن المجازى واما
بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ معاً هو كون كل واحد
منهما مراداً بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز
فى الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص فى العام الاصولى كما صرح هو به تبعاً لغيره فى حواشى المعالم وقال
انه هو المراد فى المشترك ايضاً ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد فى ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره
بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلى الافرادى وليس هنا ارادتان متضادتان فيعود المحذور هن لزوم اجتماع
المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان
الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ فى المعنى
الحقيقى فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافى
ارادة الحقيقة والمجاز معاً فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم وبظهر جوابه
مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازاً بان
اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم
على القول بكون اللفظ موضوعاً للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازاً بان ذلك يستلزم
سقوط قيد الوحدة المعتبرة فى الموضوع له فيكون مجازاً بمعنى ان الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فاذا اريد
كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادى كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة
فيكون مجازاً لانه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذى لا نزاع فيه والجواب
عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد فى محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى
الحقيقى حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة
اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقى ح يصير مجازاً
باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز
ح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازى اتفاقاً
كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازى الاخر ايضاً والا لم يتعين المراد

ومن تم يتبين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها لا انها تعين فيه
فان المعروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معاً كما فى المشترك ايضاً والا فكيف ارادة المعنيين من اللفظ
ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات فالامر واضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه فى حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون
قولنا زيد كان قائماً فقعد او سيصير قائماً مجازاً والظاهر ان هذا وفاقى كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم
يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ فى المستقبل بان يكون الزمان ماخوذاً فى مفهومه
او اطلاقه عليه لعلاقة الاول اليه والظاهر ان ذلك ايضاً اتفاقى كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة
اسم الفاعل مثلاً على مثل ضارب فى قولنا زيد ضارب غداً ينافى دعوى الاجماع وهو باطل لما حققناه سابقاً
من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ اعنى اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ
فى الماضى من الازمنة الى زمان حصول النسبة فى المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل
له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضى بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن وتظهر الثمرة
فى مثل قولنا كان زيد قائماً فقعد فعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلاً للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائماً
امس باعتبار كونه قائماً قبل الامس فيصير محلاً للخلاف على ما ذكرنا ايضاً ومن هذا يظهر الحال فى اجراء هذين
التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضاً فتامل وهناك تعبيران آخران **احدهما** استعمال المشتق فى المنقضى
عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه **والثانى** استعماله فيما حصل له المبدأ فى الجملة اى ما خرج من العدم الى الوجود
من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضاً مما وقع فيه النزاع كما يظهر
بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف فى كونه مجازاً والمشهور بينهم فى محل الخلاف قولان المجاز مطلقاً
وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقاً وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال آخر منتشرة
والظاهر انها محدثة من المجاز كل واحد من الطرفين فى مقام التفصى من رد شبهة خصمه ففصل جماعة ففرقوا
بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار ونحوه واشترطوا البقاء فى غيره وآخرى ففرقوا بين ما اذا طرء الضد
ما لو كان المبدأ احد وثبوتيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء فى الاول دون الثانى وآخرى ففرقوا بين ما اذا طرء الضد
الوجودى على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء
فى الاول دون الثانى وفصل بعضهم بين ما لو كان المشتق محكوماً عليه او به فاشترط فى الثانى دون الاول
والاقوى كونه مجازاً مطلقاً لنا وجوه **الاول** تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز **والثانى**
انه لا ريب فى كونه حقيقة فى حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضاً للزم الاشتراك والمجاز خير من
الاشتراك كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل فى المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضى والحال
واستعمال العام فى الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه

مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة فى الحال ولو كان حقيقة فى ذلك المعنى العام
لبعضه للزم الاشتراك لفظاً وما ينادى ببطلان ذلك ان المستدل يبين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدا الاستدلال
باستعمال النحاة فانهم يستعملونه فى الماضى وفى الحال وفى الاستقبال ولا يريدون به معنى الاعم جزماً **الثالث**
انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيعلم عنه ح مفهوم الابيض جزماً والا لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض
حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لم يشترط بقاء المبدا هو المعنى
العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين **الرابع** انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث
والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدا فى زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان
ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعى دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية
على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يتميزون عن الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة
ليخرج اسم الفاعل وما فى معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال
يعمل عمل النصب وبمعنى الماضى لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة فى حد الفعل انما هو بسبب الوضع
ومرادهم باسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازاً وقد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوى الحاصل
بسبب كثرة الاستعمال واما فى الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع
الثانوى والتبادر من جهته انما هو الحال فتامل فان ذلك ايضاً لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل
المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدا شرط فى صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال
للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية
فان قولنا رايت ماء صافياً يتضمن الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر
الاتصاف بالمبدا حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه فى زمان الماضى فهو حقيقة وان صار فى زمان التكلم
كدرا وقد يكون كذلك فى الحال وقد يكون فى الاستقبال كقولك ساشترى ماء صافياً وكذلك الحال فى الجوامد
كقولك اشتريت عنباً او خمراً او ساشترى خمراً وان كان ما سبق به لم يصر حين التكلم خمراً فحجة القائلين بكونه
حقيقة ان المشتق قد استعمل فى الازمنة الثلثة وان الاصل فى الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق
وبقى الباقى وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناه سابقاً وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك
بان معنى المشتق حكم من حصل له المشتق منه اى خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضى حقيقة وفيه مع انه ينافى
الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام ح قد عرفته وحجة من اشترط بقاء المبدا فيما لم يكن
المبدا من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضى شيئاً فشيئاً فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده
منعدم والحق اعتبار العرف فى ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه
متكلم لا يضر السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضاً فى بعض الاحيان وحجة من اشترط



البقاء

منها اذ لو اريد ان الامر الحقيقى ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه
اتفاقاً كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام فى قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة
اما فعل المامور به الحقيقى او فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقى فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقى
فلا يجديهم نفعاً ولما كان العالى قد يطلب الشئ ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فلعله ارشاد وهداية
ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه بالتمييز بين الالفاظ التى يطلب بها حتى يعلم انها
امر او انها ندب او انها ارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان انما يشتق من اصل الامر كقولك امرتك بكذا وانت مامور
بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالى بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ
الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته وليفعل واخواته فهو الذى جعله الاصوليون اصلا عليحدة ومحل نزاع بينهم
ونزاعهم فى دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور **احدها** ان العالى اذا طلب بهذه اللفظة هل يفهم منه
الالزام والحتم الذى يستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين هما الاثم مخالفة السافل للعالى حين الالزام حتى يثبت
خلافه فيكون حقيقة فى ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك **وثانيها** ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرائن
هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب
فهل يفهم الالزام والحتم ثم يعرف اللوم والذم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا **وثالثها** الصورة
بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالى المستحق تاركه اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها
ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذى يظهر من الصيغة
هو بجوهرها الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن
اجراء النزاع فى الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوى ايضاً فان طلبهما ايضاً قد يكون على سبيل الحتم واللزوم
وقد يكون غير ذلك من المعاذ ومن هنا ايضاً استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة فى الندب من ان الفرق
بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شئ زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا
الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو فى الصيغة والقائل
بكونها للوجوب يقول بان السؤال ايضاً يفيد الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ح يحصل
بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب
اللغوى وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحى وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة فى الوجوب نعم يمكن الفرق
بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة فى الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة
انه صدر من العالى فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة فى السؤال ايضاً ولا يظهر من ذلك حال الصيغة
اذا صدرت من السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم فى دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على
الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجئ ليس على ما ينبغى اللهم الا ان يجعل النزاع فى خصوص الصيغة

اذا صدرت من العالي وهو لا يلايم الجواب المذكور من دليل القائل بالندب ايضاً واما على الصورة الثالثة
فلا يرد السؤال المتقدم اصلاً ولا يمشي الجواب قطعاً الا [illegible] والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم
والعقاب خارج من مدلول اللفظ في الصورة الاولى داخل في الصورة الاخيرة فلابد ان يكون افعل مثلاً حقيقة
في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر
فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازاً [illegible] هو الصورة
الاخيرة وان لم [illegible] محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ الامر
ايضاً والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه وبهذا [illegible] ذكرت هذا اللفظ من الملخص والسؤال مجازاً او حقيقة
ايضاً [illegible] بالتامل فيما ذكرنا [illegible] فان كلام القوم هنا مشوش جداً ووقع الاشتباه بين المادة والصيغة
وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل
وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب فقط وذهب جماعة الى انها حقيقة
في الندب وقيل بالاشتراك بينهما لفظاً وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في
عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينها والاباحة لفظاً وقيل معنى وغيرها
مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر منها ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل [illegible]
انا لا نفهم من الصيغة الا طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلاً من المنع منه فان معنى الوجوب [illegible]
بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان [illegible]
ونحوهما فهنا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تأمل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك [illegible]
الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصياً وذمه العقلاء [illegible] وان لم يكن هناك
قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافات ذلك لاستعمال الشارع اياها [illegible] باوامر كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب
مثل غسل الجمعة والزيارة والجنابة ومس الميت [illegible] مدفوع بان [illegible]
البيان عن وقت الخطاب [illegible] وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع
معرفة الوجوب واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب [illegible] والحاصل انا [illegible]
ولا مانع من استعمالها في المعنى المجازي وهو [illegible] بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ [illegible]
استعمال الصيغة في الندب فقط [illegible] وقد استدل ايضاً بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العقاب وهو يفيد الوجوب
وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة [illegible] والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد
فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم [illegible] ليرد النقض [illegible] مجموع المندوبات لكونه معصية [illegible]
منها على البدلية لا السالبة الكلية يعني لا يأتون بشيء من اوامره [illegible] بالموجبة الجزئية فيلزم عدم الخطا

ع

البقاء في الصدق دون الثبوت انه لو كان شرطاً للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازاً اذ [illegible]
تصديق في حال النوم واجيب [illegible] بان ما حصل في النفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان
لم يكن حاصلاً في المدركة [illegible] من خص الاشتراط بما طرأ على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذلك يلزم
كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو
خلاف الاجماع وايضاً يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفاراً حقيقة وقد مضى ما فيه من الثاني بان ذلك انما هو من جهة
الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفاً ايضاً [illegible] من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه
هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضاً للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا او نحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانياً او سارقاً في حال الاطلاق بل المتصف
المتصف باحد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات [illegible]
ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة الثلثة ويلزم من ذلك القائل [illegible]
يكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضاً وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ
في الجملة بمعنى المعنى العام الشامل للسابق او ما هو اعم منه ومن المستقبل وكيف كان [illegible]
هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت
خلافه [illegible] فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع المضي [illegible] فان كان محكوماً عليه
فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك لم يلزم الاشتراك والمجاز [illegible] وكونه محكوماً عليه قرينة
المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس [illegible] الاطلاق او لم يوجد ايضاً هو من قبيل الاستدلال
بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما عموم التكليف فانما يثبت بدليل
خارج كالاجماع ونحوه مع انا نقول على ما حققناه موضع النزاع من [illegible] الزمان اصلاً وعدم اعتبار
حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلاً حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق
او قبله او بعده فلا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء [illegible] الحكم ثابت ح بالاستصحاب
ونحوه من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالاً كالضارب
والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة او صنعة مثل الخياط والنجار والبناء
ونحوها وقد يكون [illegible] الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم فالتلبس وعدم التلبس
يتفاوت في كل منها فالذي يعتبر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة [illegible]
الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوماً او يومين بل وشهراً او شهرين
ايضاً مع ارادة العود [illegible] ويصدق على من لم [illegible] ومن اعرض عنه وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ
فيهما وان طرأ الضد الوجودي [illegible] الفعل ايضاً واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضاً يختلف في العرف

فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرها من الصفات
الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر
واحدث منهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار المعنى حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدا
اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدا وراغبا عنه
سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرأ الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور
من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا
بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هنا الافعال
مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة مضافا الى مبادئها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما
حققناه لك لا يخفى عليك ما فيه انما تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع مثل كراهة الجلوس تحت
الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدا فيها الملكة فان للشجرة
ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدا الا ان يحصل
للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال
والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورتها ذات ثمر مثل اغد البعير وثانيهما المعنى المعهود الحالي فعليك
بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان الاول
قانون الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا
كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر البحث ونعني المراد بالعالي من كان له تفوق يوجب الطاعة عقلا او شرعا
وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغيره ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز
خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة والظن ان من يقول بان الامر اعني المركب من ام ر حقيقة في الوجوب
هو ممن يقول بالقول الاول ولا يبعد ان يقول به ايضا من يقول بعدم مناسبة تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في
الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب واتعابه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر والايات والاخبار
مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وقوله عم لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب منها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع ونحو ذلك
وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدا حقيقة في الوجوب وكون المبدا ايضا
منه كما يتوهم فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول يناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم
افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث
انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه
واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة

على بعضها فالاولى ان يقال المراد الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان
فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب
بل الامر وما قيل ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ
ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم
للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل
ان قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبرون
في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من
العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة
الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا
فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو
لا ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل
الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب
لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افرد والبحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما
انما هو التبادر في الصيغة لا لاجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا
عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم عليهم السلام
السواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا
لكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان
للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التعدي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها
قوله نعم ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد
والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص
امر الشارع الا ان يقال ان المراد به قوله تعالى اسجدوا وقبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة
الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امر الله تعالى فتامل وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف
الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة فيدفعه اصالة عدمها لا يقال ان هذا
يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان احوال اهل كل لسان لا اخرين انما يفهم من الحكيم اذا تكلم بما
يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال
ان الاستفهام تقريري لالتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة
الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس ليس

على الله بل على آدم فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة النفسية الغير المقصودة بالذات المتولدة
من المخالفة الحاصلة من العصبية والحمية وهذه شئ دقيق يعقله من يتعقل نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمّهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة
وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمّهم على الجهتين ان كانوا
هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين اذا كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب
بنفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مرّ في القانون السابق وبقوله اذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب
مع ان بيان المعنى حينئذ بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما
يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على الصيغة نظير ما مرّ في حجة القول
بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مرّ في اوايل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك
والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة ولا احدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة
الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذا استعمل
في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز ح اكثر لان المجاز على المختار يختص بالندب الا ان يقال
بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ لم كانوا يتجشم صاحب
المعالم ره حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم
منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا ما احتج بعض الصحابة
على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدخول بان الظاهر
ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونه حقيقة
في اللغة ايضا وقد استدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة معصية وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة
عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعاقب تاركه ما عصيا ومثل قوله تعالى واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول
فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة
عم وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الاطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بانه حكم ان واجبا فواجب
وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الآيات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم
ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناه مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم عليهم السلم احق بالاتباع
من الجبت والطاغوت واتباعهما كما قيل والاتباع اعم من المدعي كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة

في

بحث

في شيء لان الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقتضي بالاطلاع لمن
وجهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة
ونظير حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة عم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود
الامر به منهم عليهم السلام وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت
استعماله في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت ولم قد عرفت
ان المجاز الراجح بحيث انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فيساوي مع الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب
في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني او مشتركا في المعنيين وانى لم باثباته فيما نحن فيه
مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة
وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها
حقايق شرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك حملها المنكرون عند التجرد عن القرينة
على المعاني اللغوية وهو كثير منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا
تلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع الروايات عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم
هو الكثرة بالنسبة الى واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف
القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيتها
لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزم بقيتها
دفع المنع السابق للتبادر يعني ان تجشم في النظر من الوجوب انما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا
انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن القرينة الموجبة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة
للعزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ليس فالمقصود
ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى
المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور
ولما كانت قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن اللفظية وكانت منضبطة افرد والكلام فيها في باب تعارض
الاحوال والافادة دوران والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها بالنسبة الى افهام
الناظرين بالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها و
تأملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحق بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة
مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم من فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا فتذكر

ان صيغتهم لا صيغة مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد دفع المانع وقائل بالوجوب
مطلقا قال لان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة المنافي للوجوب وفيه
انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا ولا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت
الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود
واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة
والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة
ايضا ضد له ثم اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بيّنا ودلالة الامر على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي
عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة
فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر من شئ ثم اباحها او نهي عنها ثم امر بها من دون اقترانها بشئ آخر يوجبه
من حقيقة الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ح ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه انه الوجوب
لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر ح فنقول مثل قول المولى للعبد بعد
نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بمعنى ما نهي عنه بل المحظور
خروجه عن الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يفهم هنا دلالة
الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع المنع لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعلم
حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وههنا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شئ وكذلك ترخيص الحائض
والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ثابت بدليل خارج لانه من المناسك ولعلك بالتأمل فيما ذكرنا
تقدر على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان
الندب اقرب المجازات الى الوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر
على ابطال ذلك ايضا واما اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف
العام

قانون

المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا او شرعا
ويكون حكم انما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا
بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة
اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة
ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال
فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون
من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد

عليه

عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق ومعهم والحق هو الاول فعلى هذا فيظهر بين القولين
في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر
يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون الاحكام الشرعية توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر
وساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية من اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شئ اتفاقا
كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم انه كان مع
التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة
الكلية على شئ من قيودها لان العام لا يدل على الخصوص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها
بحكم العرف والتبادر ومعنى ان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شئ آخر معها فما قيل من ان المادة
ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومشابهة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب
باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجئ بخلاف
ايجادها والترك لا بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم
والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما اتضح كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر
يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد
الخاص كما سيجئ ومنع دوام استلزام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم
استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجئ ومنع دلالة
خصوص نهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت
فان اريد من الضد العام اعني الترك فيبطل المنافاة الاولان ويجئ عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال
العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخلها مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر
ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد
متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في آن واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه
الله فقيل على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فمبني ذلك
على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى
التعيين ويكون غير معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا بحيث كونه في الزمان الواحد وان لم نقل
بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المطلوب بالقرعة ايضا هنا وقد ذكرنا ان الاقوى
بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من صرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا
مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة ايضا اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن
والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب

المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به
عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد تحقق
في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب حتى
يمكن الاتيان بمقدمته فضلا من الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر
مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان
مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع خلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحات الثلث في الركوع والسجود
والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب
فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول
بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه يتم ما قلناه آنفا من القول
بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلنا ٥
من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر تنبيه الامر
المعلق بشرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي
وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه
مع فهم العلية بمعنى كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل منصوص العلة والسيد المرتضى هنا ايضا من المانعين
مطلقا لعدم اعتباره العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء انشاء الله ثم ان الحق بحسبها فالاقرب الى التفصيل وتحرير المقام
ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوها فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما
ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكونه
الشرط لغوا لولاه واما الصفة ففي بعض ما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء انشاء الله بل حيثها اشعار
بالعلية والمعتبر هو العلية الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد
العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا فان زنى فاجلدوا ونحوها
واحتج القائل بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وان كنتم جنبا فاطهروا
وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار
يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية
وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم
منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية [illegible] لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده
اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو منقوض بمثل ذلك بعض لفهم العلية قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب
الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التاخير كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وانما حصل

حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التاخير كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول
بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدل القائلون بالفور بذم العبد
اذا اخر السقي عند قول مولاه اسقني وهو مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك
السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى
فقعوا تفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا بما فيه قوله خلقتني
من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض ابدا لا عن ما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت
معين والاول لازم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول فيه تكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلم تكليف
بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه تارة بانا نمنع التاخير الى حصول ظن الموت وهو يمكن
الحصول غالبا كما في الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى
بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن وارد عليه بانه وان كان يدفع تكليف المحال الا
انه التزام لوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير
مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا
بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة آخر ازمنة
الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز
بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيعود مال كلام المجيب تسليم انه يجب
عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو
بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فعصيه
انما فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون المبادرة مقدمة للواجب اعني عدم تاخير
الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف ثم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة
الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ممنوع وما يقال من ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة
من شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره
فيأثم بالترك فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة والممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب
تحصيل اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال
وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع تماميته لا يدل على كون
الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى الطلب الخبرية
مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حصول الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وفي
بعضهم قياسا ورده بان القياس فيه جار لا سيما في اللغة ومع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة

طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل
ويرد اراده عدم الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان
التفهيم لا يمكن في آن الاستفهام وكذلك النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستفاد منها
اذ الفرق بين هو حق وهي طالق وبين الاستفهام والنهي والمشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال
هذه المواد اراده احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يكن الاول
في الامر تعين الثاني والتحقيق ان المطلوب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية و
الانشائية الصادرة من المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فلا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية
في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان مراده ان مفاد تلك الجمل
ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وقيام عمرو وطلاق هند وحرية فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما
وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال والحال التلبس كما بينا ما كان
وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنا طريق اخر يمكن اثبات
المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان
شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا
اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه
لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول
الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر مأخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد
استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب
ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المأمور به سبب اذ قد يكون بعض
الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلاة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق و
بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا والحاجة الى الاستدلال والاتمام
المطلوب بعدم القول بالفصل لا تفاق الفريقين عليه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على الاحباط ان
هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الافراد واما ما يقال من ان المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد
من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام مخصص والمطلق مقيد والتقييد والتخصيص اولى من حمله على المجاز
وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة
المادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور ايضا
للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مبادرة واستباقا فان المأمور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال له انه سارع
وفيه انه لا يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان

الصحة

الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال
لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الغريم
وصلاة الضحى مع ان قابلية الاوامر المطلقة المتوسعة يكفي في صدق المسارعة ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق
في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم
ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وشاذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر
المطلقة اظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الايتان على الاستحباب فكيف والاظهر في ابه المسارعة اصلا فان
الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة
فاذا تعددت الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية
احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام
ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام
يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا او ذلك على
عدم انفهام الماهية منفكة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب
مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر حتى في صورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان
القول به تحديد مركول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان متعد به للتهيؤ له
والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام والتجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة **تذنيب** اختلف
القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام
فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل
في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل
وهذا الكلام مبني على ان الامر للفور كما ذكر الخلاف فيه او المعنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تحليلها صنفان منها ما يدل
على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآيتي المسارعة والاستباق
فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول
بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل
بالمأمور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت
على تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت
الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما ان ما ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان
من يقول بفوات الوقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة
على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة

بتبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب
فى اول الوقت لا ما فكه والظاهر هو المجرد وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفى بانتفاء القيد فلا يبقى
تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلافا للمحقق
لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق فى محله فالحق ان القضاء فى الموقت انما هو بامر جديد وما
ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ان يثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فيه ان فى الثانى تكليفين والاول لا يبقى
بانتفاء الثانى بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم
الوجوب بعد الوقت لبعد وجه المساواة لو كان معنى الموقت مجرد تعلق الوجوب فى الوقت وبالجملة عدم الحكم
اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثانى وما ثبت فيه الفور
من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين نازعوا فى حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم
المخالف هو كون اللفظ دالا بالنسبة منطوقية ومفهومية معا للنفى فى النفى والاثبات فافهم ذلك واستفد لزيادة
توضيح فى مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون فى ان الامر بالشيء يقتضى ايجاب مقدماته مطلقا ام لا
على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب فى السبب دون غيرها ورابعها الشرط الشرعى دون غيرها وتحقيق هذا
الاصل يقتضى تمهيد مقدمات **الاولى** ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العينى والكفائى وباعتبار
المكلف به الى التعيينى والتخييرى وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات
وعدمها الى النفسى والغيرى وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلى والتبعى وغير ذلك
فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط ويقال للمطلق المقيد وتسمية الثانى بالواجب مجاز فى الحقيقة
تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الاكثر فى صدد المبحث المطلق مع كون البحث مختصا به والواجب
المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان فى العادة او فى نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه
على ما يتوقف عليه وجوده كذلك **الثانية** ان الامر المطلق حقيقة فى الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد
التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط الذم ولاصالة عدم التقييد وتنظيره
المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الانفكاك
لعدم انفكاك المسبب عن السبب ويعرف الكلام **الثالثة** ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط فالسبب هو ما
يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته ليخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم الشيء
ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا
لذاته احترازا عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر
حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل فى الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية

والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعى فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان
بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على جعل الشارع ح وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو فى الثانى وبعبارة
اخرى انما الكلام فى مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل منها اما شرعى او عقلى او عادى فالسبب
الشرعى كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة
الى ازالة الخبث والعقلى كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادى كحز الرقبة فى القتل الواجب والشرط الشرعى
كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلى كترك الاضداد فى الاتيان بالمامور به والعادى كغسل شيء من العضد لغسل
اليد فى الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود
سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات من ان السبب هو
ما يتخيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغى وخلاف ما صرحوا
به فى الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كالستر او يتوقف عليها صحته
كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامى للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان
بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان بالكل من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم
فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس
الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفى اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية
ترك الانائين المشتبهين ونظيرهما من الشبهة المحصورة **الرابعة** الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط
فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة هيهنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الشرط
ما يتنازع فى وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية
كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات
فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى **الخامسة** قد يقال الواجب المطلق منه
الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا التكليف بالمحال وهذا احق
من الاول وليس النزاع فى وجوب مقدمات الواجب يجرى فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ او فعل وما
فى معناه كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان مبانى الاستدلال يتفاوت فى بعض المواد **السادسة** الوجوب المتنازع
هو الوجوب الشرعى لان الوجوب العقلى بمعنى توقف الواجب عليه وانه مما لا بد منه فى الامتثال مما لا ريب
فيه ولا مسكة والمراد من الوجوب الشرعى هو الاصلى الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا او بالجملة
النزاع فى ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب
بامور اصلها الكون والثانى نصب السلم والتدرج بكل درجة وغيرهما وتظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب
بالنذر والنهى ونحوهما وفى ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وربما يقال ان القائل بوجوب

ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة
فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه ح انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب
المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب ح واما البطلان فلا
نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك
ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة
الوجوب الحاصل من جهة ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين
ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد
بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من
الفساد ونحوه فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي بل مراده
الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا التاسع دلالة الالفاظ
اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام
عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى
الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى بعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما توقف كون
كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء
آخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك
الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما حققناه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فههنا حكم
وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشارع ويقال لذلك انه خطاب تبعي بمعنى خطاب
حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة
في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب
المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات
الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا
ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطابات التبعية
كما يستشعر اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا كتخليص الانقاذ فيه والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة
والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا
الى البين بمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به لا الآمر فظهر توابع الماهيات في الوجود وغاياتها واما
القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب
الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة

الوصول

الوصول الى الغير لا يترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم
باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة
بمعنى ان وجوب اصلها لفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا
خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم
الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة فانت خبير بان ذلك لا يتم الا اذا كان كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي
للمقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم ببعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامن قد اشرنا
الى ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير
وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة
وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية
فيها دون الواجبات التي لم يحصل لنا العلم باختصاص الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة
وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا
فاعلم ان المقدمة لا ينحصر حكمها في ان تفعلها المكلف او فيما اتحد او فيما تعدد وكان مستشعرا به وقد ذكرنا
سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق
لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدورة مسقطا عن المقدورة وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما
لا يستطيعه وما لا يشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان جاءه من
اعطاه الماء سقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور
وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل
بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه
المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك
ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته في القدر المشترك بين
المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا مهدنا لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا للاكثر الاصوليين
وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي
لابن الحاجب وبوجوبه دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة
الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد
ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المط
والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو منتف بالنسبة الى [illegible]

اذ يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان هيهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل
العرف بانّ من اتى بالماموربه امتثل امتثالاً واحداً وان اتى بجملة مما لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان
واحد فلا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة فى نفسها اذ المذمة والعقاب اما لقبحها
فى نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك الشئ قبيحاً بالذات ولا يكون ترك مقدمته
قبيحاً بالذات وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيّنا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها
حتماً بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من دلالة
الاشارة ولا يستلزم استفادة شئ من الخطاب كونه مقصوداً للامر مشعوراً به له حتى يقال انه ربما نام
بشئ ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجباً الاترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من
الايتين مع عدم كونه مقصوداً فى الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعاً بالمعنى
المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذى المقدمة وقد سبقنا الى هذا
التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم به بعض المحققين ونقل عن الغزالى ولا
غائلة فيه ظاهراً الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه راجع تحت الخبر العام بمن بلغه ثواب
على عمل فعله التماساً من ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه
فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها
وح فان بقى التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان
العقلاء يذمّون تارك المقدمة مطلقاً والجواب عن الاول ان الاجماع فى المسائل الاصولية غير ثابت
الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرّب كون مرادهم الاكثرين لزوم الوجوب بالمعنى
الذى اخترناه لا الوجوب الاصلى لغاية بعده وعن الثانى انا نختار الشق الاول ونجيب اولاً بالنقض بما
لو ترك عصياناً على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب فى القدرة والعصيان موجب لحصول التكليف
بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصباً وزنى بامرأة فهو مكلف بالخروج
وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه لما صار المكلف هو سبباً للتكليف بالمحال لان الفعل
كان مقدوراً له اولاً فهو مكلف بالخروج فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانياً بالحل وهو ان المقدور لا يصير
ممتنعاً اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر
وان فرضت الكلام فى اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضاً لعدم
استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبّب للتكليف بالمحال وصيّر المقدور ممتنعاً باختياره ولا يستحيل العقل
مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة مع تصريحه
بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح من الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجباً ولكن انما

قرّرنا

قرّرنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز
ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذى المقدمة ولا
يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعى ايضاً واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما
هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفهاً وعبثاً وانا وان استقصينا التامل فى جواز انفكاك حكم العقل هنا عن
الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التى هى حكم العقل يقتضى جواز الترك فيما
لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب
ذى المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يكون الحكم للعقل ايضاً اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجرى
فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ورد القائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى لعبده كن على السطح
فان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقى على كل واحد من الدرج
والذى نجوّزه هو الثانى والذى يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها
بل انما هو لاجل ترك ذى المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقواها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب
السبب دون غيره اما فى غير السبب فما مرّ واما فى السبب فبوان المسبّب لا يتخلف عن السبب وجوداً وعدماً
فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة تتعلق على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى
وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور
فاذا كلف المكلف كان تكليفاً بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كان المقدمة
شرطاً للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشى للحج فان الواجب هيهنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته
فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاباً للمقدمة وحاصله ان المسبّب لا ينفك عن السبب قطعاً فوجوده واجب ح وعدمه
ممتنع معه فالتكليف بالمسبب انما هو تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف
به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعاً فان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار وكذا
الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبّب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز
كون المطلوب بالامر هو المفهوم الكلى وان لم يكن وجودها الا فى ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى
فى الشروط ايضاً وقد يورد عليه ايضاً بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب لغيره لاحتياج الممكن
الى المؤثر حتى ينتهى الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالسبب هنا ما لم يكن واسطة مقدورة بينه وبين المكلف
لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يغنى بحل
فى مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع فى السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب
التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلاً ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضاً
كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارات والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة

ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الغرض انما هو السبب لوجود الكلى فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالسبب
على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة سابقة ثم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب
فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشبة في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر
ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادى المستلزمة للاحراق فمحالا الا ان يكون نفس الاحراق
مأمورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلى من جهة استحالة حصول الاحراق منه وهذا هو مقتضى
استدلال المستدل لبعد حمله على هذا بخروج الكلام من موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول
بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فان الامر حقيقة انما يوجه ههنا بالسبب مطابقة
وان كان باللفظ المجازى فانه ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبنى على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندا الى الفاعل
الاول حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احدا امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام
في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلى لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر
كلام المستدل هو المعنى الثانى فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فتقدير
بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالى باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتيان بالمشروط اتيانا بتمام المأمور به ام لا
والثانى باطل لان المفروض ان المأمور به مخص في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم
توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالى فواضح والدليل على عدم الوجوب فيما بطل بما تقدم والجواب اختيار
الشق الثانى وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان
يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به فيختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به
واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب وبهذا يندفع
ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح تكون
سببا لايجاد الماهية المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم ان قلنا ان الجزء
يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمى التبعى ولكنه ليس محل النزاع
في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجرى في غير الشرط الشرعى من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص
لها بالشرط الشرعى والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هو اتيان
امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه
المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى
اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتأمل سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع المتوهم ممنوع واما
الكلام وهو في النقل الوارد في بعض هذه الموارد فنحن لا ننفى شيئا من القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له

بهذا الموارد

النقل
بهذا الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء انما لوحظ وجوبه المستفاد من النقل اذ الوجوب فيه الحاصل من
عليه هو الوجوب الغيرى والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب بها اصليا او تبعيا
فوجوب سائر المقدمات تبعى ووجوب مثل ذلك اصلى ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا ينافى ما سبق منا من منع
وجوب الشرط الشرعى من المقدمات اذ الشرطية فيه الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم
من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا
والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافى كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه
مأمورا به بخطاب على حدة بل لا نضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة الامر به وان كان وجوبه للغير
لا هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفى الخلاف في وجوب هذا القسم الذى
تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازى في حاشية العضدى الثانى صرح جماعة بوجوب التروك المستلزمة
للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بما بين الاربع او اقل والذبائح المحرمة في القصابين المحصورة ونحوها من باب المقدمة
والذى يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم
حرمته لا عن الحرام النفس الامرى لعدم الدليل على خلافه والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان
فالذى يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما ما بقى منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتمام التحقيق في ذلك
سيجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر
مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعى الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة
الخارجية وربما نفى الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو ممنوع وقد جعل العلامة من فروع
المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذى هو جزء الصلوة واجب بسببه وجوب الواجب
فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام
فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعى رسم مقدمات المقدمة الاولى الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد
من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه
وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة من الكف او الضد مجازا للمناسبة والمجاورة
والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثانى الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود
الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلى وان كان الضد شرعيا
ان المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية
فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ
توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل خلط الاشتباه في المقامين مع انه محال وفرضه من المقام الثانى
هو شبهة الكعبى الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام بمعنى انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح

فتوهم ان المباح مقدمة لم فكان تخلفه باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق
بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف من جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه
غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو
اقرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت
ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك
احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف منهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر
واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا من فعل ضده فحسب
انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هو ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف
مع تفطنه بكونه ما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف من المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب
حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة المحال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم
تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو بمعنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان
هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت انا نترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب
المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر
سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب بشيء ما حتى كان هو مقتضى القول
بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر ولزوم كون
الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لانه مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود
الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان
ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعلها الواجب كان موقوفا
عليها وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من اخفى ما يلزم القائل
بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة
وكان له صارف عن ادائه يلزم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك
الضد لو لم يتفطن المكلف لبرئ صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس
ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة **الثالث** المباح
يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصود فقد يقال ان مراده ان ما هو مباح
عند الجمهور فهو واجب عنده لا لغيره وقد يقال ان مراده ان ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى
اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان **احدهما** ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم الوجود
مع فعل من الافعال فكل فعل يتادى به فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم **الثاني** انه لا يتم ترك الحرام

الا

الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن
منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند
بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه **الاول** ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال
لانه يقول ح بكونه افراد الواجب المخير **الثاني** انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما
كالصلوة لترك الحرام ويدفعه اعتبار الجهتين **الثالث** منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس
بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه
ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا
تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم
احتياج الباقي الى المؤثر وكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح
لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون
السابق من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم الغير المقدور مقام المقدور فان المباح احد
افراد الواجب المخير [illegible] المباح الغير المقدور مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك
فالصارف ايضا من احد افراد الواجب لو كان هو نفسه ارادة [illegible] بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان
ناشئا عن الاختيار [illegible] وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير
المقدورات مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا
فلا نابى من كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق البهائي من انه
لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد
من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لتمكنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال
توهمه ونقض [illegible] العلامة **الرابع** موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا
موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان المضيقين اما كلاهما من حق الله او حق
الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما مرتبان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا واما
مع اتحادهما في التضييق مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح
لحق الناس الا مع الاهمية اذا مهدت هذا فنقول تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بل من المسلمين
وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال
في المسئلة في غاية السخافة فيقتضي الكلام في بيان مقامين **المقام الاول** الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب
الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه فالمنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى

ولكن قد لا يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور

ومع سعتها التخيير مطلقا

الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم ويتذكر ما اسلفناه في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب
فتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة
محتجا بان الآمر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون
اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان التفصيل غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع
وكذا ان القول بالعينية في الضد الخاص افراط كما هنا القول تفريط ولا غرو في هذا النزاع المقام الثاني الحق عدم
عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمتمسكون بين من يظهر منه الكتابية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية
العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة
فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص
منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود
لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسيبطل ما تثبت
به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يتم في ما نحن فيه فان
ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبه توكم تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان يكون ترك الضد مطلوب
الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت
بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما ترى اليه الاشارة احتج المدعون للدلالة اللفظية
بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده
والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا ينهى عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما تحقق
من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق
في ترك المامور به عرفا فالمعلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك
الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام
تبعي لا اصلي كما مر ولا يقتضي بل العقد المسلم في الكتب هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي
كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه بعيدون بالاستلزام العقلي ان العقل
يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم
فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع
كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة
اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي
والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه
الا بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة

لا في تكليف الغافل بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة
وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم
في حال ارادة الفعل واذا كان كم مارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب
وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا تشترط فعليتها نعم وجودها في حال الارادة ايضا محل
النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم
والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك الوجودي
الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا
وعلة فنمنع ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين
لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك للاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من دون
السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم
من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة
فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه متقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج
عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ
لا يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته الاول الظاهر
ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق انما ذكره لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك
قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة
العلة التامة ايضا وكذلك اذ الا ان معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم
علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل
على كون علة الحرام حراما فان ذلك من جهة كونها مقدمة الحرام على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف
ترك الواجب عليها ممنوع او لا وسلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود
نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع مواردها وفيه انا
لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة
صنايع تنجر غالبا الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ممنوع لان العقل كون الشيء حراما
من دون علته بل يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامن
باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن الوجوب وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب
الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في اختيار الشق الاول وتسليم جواز

هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة **تنبيهان**
الاول ان بعض المحققين حكى ادلة المثبتين والنافين وضعّفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به
فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا
لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه
يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا
وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا
كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع
ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا نظير ما يحكى
تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا
اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبي **الثاني** ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر
بضده ام لا يجري هو النزاع في الامر العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم
الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر للسلب ايضا فيه
قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد يثبت بها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت
بالمندوبات فتأمل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون** لا خلاف في
ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المأمور به فذهب اصحابنا وجمهور
المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان
يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احدها لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة منها انه هو
الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر ومنها انه المعين ومنها انه ما اختاره
الفريقين منه وينسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين
وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير
على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وتركه ويندفع
بان المراد التخيير في افراده فالوصف لحال المتعلق ويشكل بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها
ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود لا مدلول بالاصالة بخلاف العينيات فانه
متأصل ومقدم للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكلي
عيني ويتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين وربما
قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ثلث واجبات
شرعية يتعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف

مذهب

مذهب الاشاعرة فان الخطاب لا يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون
يتمسكون بالمتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون انه كاحد الشيئين
او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم في النص دل ظاهره عليه يجب العمل بمقتضى
ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال
وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت ان المكلف بالواجب العيني ايضا مخير
في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر
بالتصدق يمكن بدرهم وبامداد ومطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وبالثلث وهكذا وكذا
الواجبات التخييرية قد يكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن
الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف
الزائد بالوجوب على اقوال الحق منها التفصيل وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الفرد الزائد كما في
التسبيح في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل
~~الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول [illegible]~~
الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني فالمتصف بالوجوب وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب
ثم اختياره مستحب لكونه افضل الافراد فيكون مثوابا عليه وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وينقل عن صورة التدريج
وهم القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما
ذكره يلزم تكلما ان المسح ممن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب
واحد وهو كل الافراد ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزائد والناقص
ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة ولا تغفل **قانون** لا خلاف في
جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم التكليف بالمحال واطلاق
الاداء على مجموع الصلوة المدركة ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع وضعف
كونه قاضيا مطلقا وملفقا وما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد
عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا
فلانه لا مانع منه الا ما يتخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جدا اذ انما يلزم لو تركه في جميع الوقت فهو انه تخيير
الشارع بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت
ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فلا كصلوة الزلزلة وصلوة الظهر وغيرها مما

كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعاً او غير ممكن عادة في الاغلب وكذا لكونه
الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فبقى ان يراد ما ذكر جوازه عقلاً وهو التخيير بين الايقاعات
الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فلزمه التجشم في تأويل
امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك
من ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وسمى ورده قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب
هنا انه لو ترك وانسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك الاول
ولكنهم يقولون بالعفو حتماً بعد فعله ثانياً ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو حتماً بعدها فالتوسعة في وقت العفو
احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلاة قبل الزوال وفيه انه انما يتم
في مقابل من خصص بالاخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضاً ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نفلاً وتقديم غسل الجمعة
يوم الخميس واما ما نقل عن بعضهم من التفصي عنه عن ذلك وعن بعض الحنفية الى اختصاص بالاخر محتجاً بلزوم المعصية في
التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد
ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجباً
والا فهو نفل فعلم في اول الوقت نفل ولكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك
مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد تكلف شيء وجوابه وجوهاً ذكرناها في حواشي التهذيب
لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من التروك العزم على الفعل
العزم عليه ثانياً حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا اقوال اظهرها العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه
باحد من الدلالات واما سائر الادلة فمن قولهم مثلاً انه لا بد من مساوات البدل والمبدل والفعل واحد
والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف بدون العزم وفيهما
مطلقاً ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل
من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا ينفي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضاً بان البدل
هنا تابع مسبب من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء او كخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع
الكفائي عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك
بلا بدل لما انفصل من المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات
المتمايزة بالوقت ويلزم خلو الترك من بدل فيهما انما حاط بها دة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه
العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه
لزم تساويهما في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر
من جنسه بخلاف قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما

ونفيه

وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر لا يستلزم الوجوب ان اريد بمجرد الرخصة في الترك لا لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر
اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على
الواجبات اجمالاً او تفصيلاً حين استشعرها كذلك فهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب
الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن
العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعاً فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقط الاخر مع انه قد يتأمل
في اصل وجوبه ايضاً لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب الفعل العزم على الفعل
على العزم ففيه اشكال ولا تلازم بينهما الا توهم لثبوت الواسطة وبذلك ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم نظام
بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اخبار سفر صالح ولم يقل به احد تتميم التوسعة في الوقت
اما محدود كالظهر او غير محدود مثل وقت العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضييق
وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت
بالتاخير اتفاقاً لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقيناً والمراد اليقين
في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية
لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصياً كالو ظن امرأته بظنه الاجنبية وشرب خلاً بظنه
الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشبه الاقوى الثاني لانه وقع في وقته
وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما فان السلامة الظن فاجله الموت فلا عصيان عليه بالتاخير
وقيل بالعصيان فيهما وقت العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت
وتعين الوجوب وفي حكمه بحث لان ذلك يوجب المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضاً يتضيق وقته
ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسيع الوقت هو التخيير فيه التخيير العقلي لو ادعى بدلالة الاشارة
فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف
بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب
وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن
المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الغرق وصلوة
المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وانه سينفعك
نفعاً او وضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقاً مثلاً
لاستفادة اقل الحمل من الايتين فتأمل قانون الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق
الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً
كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحاقه واجب

فافهم ذلك ثم

على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اثم
لتعلقوا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فلا حاجة
محجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا
فيحتاج الى خطاب جديد ولا خطاب ولا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير
النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وبهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان
الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة الاخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل
لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله جرى في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل متبرع عنه
الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا فليجز الامر لبعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد لغي ويسقط
بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على ترك
ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين
ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فتم التقريب اذ انما هو في تفاوت كل واحد
منها بالوجوب وعدمه اذا صدر من الكل وتفرع عليه ثمرته الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم
والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال
الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان التفقه المشروع واجب فالتمام ايضا واجب فالمشروط انما هو
بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة
العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل عن مسلم يكون كافيا حملا
لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع قانون اختلفوا في ان
الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح
بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر مأخوذة
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل عليه السكاكي اجماع اهل
العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب تلك الحقيقة مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد
ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللغة والعرف واللغة ولكنه يقول بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فتراهم
لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور او عدمه
وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل
يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه
من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه

ان المستحيل

ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد الممكن بالواسطة فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة
وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي
الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان
حقيقة المحققين هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبينوه في محله وثانيا ان المقام يتم
بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة
تارة من ذواتها واخرى منها مع الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا
به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي عند منكري وجوده ولا ريب
ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما
اهل العرف فلا يفهمون ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا ومحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون
من الامر ان مطلوب الآمر هو هذه الطبيعة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد
الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهام ذلك توكل الامر الانتزاعي على منشأ الانتزاع
وان كان امرا اعتباريا وحاصل المراد ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية
لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج
فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية
على انا نقول غاية ما يدل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة
فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له
في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب
هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل
التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف
في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب
التخييري على اقوال شتى ولم ينازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا
شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب
الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا اصليا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب
الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي
الرخصة في اتيانها اتيانا تبعيا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون
منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد

شاء فالتخيير ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤل الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما بينّاه يكون اكثر خطابات الشارع مجازا فان قلت متى ما فكرت من كفاية مطلق ايجاد الكلى مع الفرد فيصح اطلاق الكلى وارادة الفرد حقيقة ~~وان كان الاتحاد الكلى مع الفرد فيصح اطلاق الكلى وارادة الفرد حقيقة~~ وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز فاذا قلت لا فرق بين قولنا ائتنى برجل واتاني رجل وسلم امرى الى الرجل لا المراة والمسلم فيكون الكلى حقيقة في الفرد وهو المصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسرى الى الفرد والمطوى في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قولهم وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتامل وانظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التميز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافى على ارادة الثانى فهو بعيد جدا من انظار العلماء تنبيه وتحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث يلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها الثانى ملاحظتها الى افراد الضرب الثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبى والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فتعرفت حكم الثانى منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات واللفظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة ح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتامل وانظر لتمام الكلام قانون الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتحقيق ذلك يستدعى رسم مقدمة وهى ان الواجب المشروط اعنى ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده انما يعلم بتنصيص الآمر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب الصيام على من كان حاضرا او نحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اى التعليق على ما يفهم منه هنا انه لا يصح من العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافى العلم فيحمل على

الاشتراط

فرق بين

نتيجة

الاشتراط ح الى حكمين مطلقين ثبوتى بالنسبة الى الواجد وسلبى بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطها انما هو بالنسبة الى المكلف والآمر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقة وهو اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقة بالنسبة الى الشرع فيه كالفرض الساقط في اول الوقت لمن اخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذى يظن بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه كالحج عن البلد النائى وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم وسياسة بنى آدم على ذلك فيكفى الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف متجزئ بالنسبة الى المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس الكليات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعله ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقض وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا الثانى انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع فيه النزاع ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثانى وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرنى الآن كلام من انكر جواز ذلك الا العميدى في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به وتبعه في ذلك صاحب المعالم ايضا في اواخر البحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما او لا فلما بيّنا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا في اصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام والا لا ينتفى الواجب المشروط فالبا غاية الامر كون ذلك الامر مجازيا ثانوية قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان من وقت الحاجة واما من وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجئ تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفى النسخ قبل حضور

ظاهر فان ظاهر الحكم التأبيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين لم يقصد الامتحان ونحوه وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة في الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في خصوص العلم للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز وتجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك للاحتمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم لتجويزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما في انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يكون فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة مع اتحاد الجهة ممتنع كما يجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا باعتبار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب ونحوه بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الآمر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول باختصاص جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الآمر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه

الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج من المتنازع

الثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين اما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة شرط الوقوع لا فيه نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي

الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يصح العلم ببقائه على التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا ضير حصول العلم في الواجب الموسع بعد مضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان الانقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام

الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم عليه السلام بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع

وتناول

وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه عن ان يامر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلام بتصديق الرؤيا معارض بان اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام الذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يحصل ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امرت بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بعد منع من الله ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤياهم عليهم السلام في المنام مبنية عن امره تعالى به فيدور الكلام حيث يعدل ذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابراهيم في خصوص المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف وحدا والمال واما البقاء [illegible] وما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وحاضت المرأة قبل مضي زمان فعل الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنه المانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض وهو المشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها لو منع من الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضرورة او نحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب فهمه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

قانون

اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت حكم شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فلا قوي بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غيره وذلك لما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرض

حجة القائل بالبقاء

ثبوتها قبله ايضاً باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بدلالته التضمنية مطلقاً لا رجوع الحكم السابق
وان كان حكماً شرعياً منسوخاً ومحل النزاع اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع من الترك ونحوها اما لو حرم
او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي يدل على الجواز مع المنع من الترك
فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع
المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان
رفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل
وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم قد صرحوا
بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة
التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصيل الجنس في ضمن الفصل
الاول غير تحصيله في ضمن فصل آخر فاذا انتفى التحصيل الاول فالذي اوجب حصوله ثانياً فان قلت ان وجوده
مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن
رفع الفصل ووجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب
كان منعدماً يقيناً وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع
الوجوب مطلقاً فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت
الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا
ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين
الا ان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن
لانه لا يحتمل تعلق النسخ بالمنع من الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام
انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه
فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان
ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم
تحقق الاباحة بالمعنى الاخص اذ والاستصحاب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان
المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها كما توهم فان جنس الوجوب
هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع
جواز صلوة الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه او تحريمها لبقائه
بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن لم نظفر كثيراً من الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر
في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه في وعم ان القضاء تابع

للاداء

في اقتضاء الامر الاجزاء

للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه
والتحقيق لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلاً او نافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر
واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدئة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام
فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي
الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي بقاء الاذن له وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه
وكيلاً ايضاً فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكاً قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى ذلك فيحتمل ومن الفروع مثل ان ينذر
اضحية جوازاً نحاس فمات قبل حلكة فلا يجب اخرى بل الظاهر انه لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات
الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله عليه السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط
بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في
الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط رأساً وهو ليس
بنفع جزماً وبديهة لتجدده آناً فاناً في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتفقة من هذا القبيل ومما
قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام الخاص
والعام قانون الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون
الفعل مسقطاً للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعاً لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط
القضاء ولا يخفى انطباقه في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود
والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه يختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي
للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود فالاولى ان يعبر
عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانياً الاعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطاً
للقضاء لا يكون مسقطاً للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضاً وان لم يساعده
العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضياً
للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعاً لشرائطه المستفادة له من الشرع
بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون شيئاً
واحداً في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون
كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده
على الظن المستفاد بحجيته عموماً من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن
عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف شيئاً اولاً مع الامكان
ويبدل له ثانياً مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين

ومحكوم باجزائه لكونه كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والقول بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او مسقط بالظن ولا يترتب على الماضي شئ وكذلك الكلام في المبدل والبدل كمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام كذلك متعذرا وجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر فلا يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فبايهما حصلت فقد حصلت فلا تعقل موضع الخلاف وان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء حيث فعله بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية فعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعيا للدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثاني محل النزاع في هذه المسئلة يحتمل وجهين الاول هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف ح يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لانه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى الثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن نبين ضعف هذا التقرير ويجري في الاستدلال على التقرير الاول وتقرير الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يشتغل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو من باب القضاء والاعادة الرابعة القضاء يطلق على معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم

هو الاصالة والتكرار بل الوجوب على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما ...

والناسي

والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كالاتيان بالتشهد والسجدة المنسية بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه فيفعله بعد خروج الوقت المحدود وكون لم الجمعة تقضى ظهرا اذا عرفت هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل قلنا ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة لا انه مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها هو الماهية لا بشرط ما ذكر وعليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وحوليه لا يقتضي الا فعلها مرة والظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما قيل ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد انكشاف فساد ذلك الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلذلك وجه ولكن لك اثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر حقيقة مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخريين الاول انه لو كان مكلفا بعد ذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بعد ذلك الامر باتيان غير الماتي به اولا فيلزم ان لا يكون الماتي به اولا تمام المامور به هف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل الماتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب واحد حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون مثلا للاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف بالاتيان بالمامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق

باطل ضرورة وبدون الاول ان ذلك

توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو اداء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مختفية
ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز عنها الى التوظيف بخلاف المعاملات
وسيجيء تحقيقه انشاء الله لو وجب بامر جديد لكان اداء لا انه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ماتيا به في غير وقته
ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة قانون الاظهر ان
الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان
يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد ومحوج
وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبلي ويؤيده انا مامورون باوامر النبي ص عن الله
بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الآمر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك
واذا ينقم العقلاء على ذلك احتجوا بقوله ص مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اتفاقا
وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول
والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني بان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك
نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا
بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم
بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد
يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني قد طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة
ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم مع تلك القاعدة فافهم المقصد الثاني في النواهي قانون
النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من
هذه المادة في العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه
فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا
بين التحريم والكراهة او قدر المشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم في الامر واما صيغة
لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل
بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والادلة
المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال
واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب
الانتهاء من الشيء ليس الا بتحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل
نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم لا يصدق
النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة

ثم يكون صدق النهي عليها في افادة الحرمة فلا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ النهي
بنهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال فظاهر ففيه اولا ما بيناه من ان الحق خلافه وثانيا
ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه ص فكم
فيصير ونرى بذلك عدولا حقيقيا لا ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الانشاء والعلامات ولا يفيد
ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما سمعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء
عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا محال لا بد من اخراج
المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل
ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق ما هو لا انها ان حرمة فبالاجتناب
البتة وان كراهة فبالاجتناب تنزيها او الاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على
مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله عن حرمة مخالفة الرسول بالفحوى
لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تع على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بقي الآن يثبت بعدم
القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام
الائمة ع على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في
المكروهات وصيرورتها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر
فلاحظ قانون اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقوى الثاني لنا صدق الامتثال
عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه
فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها
قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره وان القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه بالاتيان
بالفعل فيثبت امكان مباشرة باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا
لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض المواخذة الانتهاء
او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا
وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على قصد الامتثال سواء
كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس
على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك
انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما
فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي
وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور ويمكن ان يصدر عنه الفعل

وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل من الاضداد الوجودية فيحصل الكف

فالذى يكون متعلقا للنهى احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودى كالامر باحراق الحطب

فان حقيقة امر بالقاء الحطب فى النار فكنت قد عرفت الكلام فى نظيره فى مقدمة الواجب فتذكر ونقول ههنا ان ذلك من

قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور

بلا واسطة فعدم الفعل فى الان الثانى من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المتعلق به بالذات

وسائر الامور متعلق بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر صحة القول الاخير وجوابه وعدم حسن الاقتصاد

على الكف فقط **فائدتان الاولى** قد عرفت انهم اختلفوا فى دلالة النهى عن الشئ على الامر بضده على حد ما ذكروه فى الامر

ويشكل الفرق بين هذا المقام وبين ما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن

الفرق بان الكلام ثمة كان فى دلالة لفظ النهى على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف

بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اى تقدير ففيهما اشكال اخر وهو

انه على القول بكون المطلوب بالنهى هو الكف يؤول الامر الى النهى عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشئ

يقتضى النهى عن ضده فيلزم الدور **الثانية** اختلفوا فى ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب

المحققون الى الاول ويظهر الثمرة فى مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فترك صوما او صلوة

وما لو القى فى النار وتمكن من الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهل هو قاتل نفسه والاعجب اقتصاص لم **قانون** اختلفوا

فى دلالة النهى على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر

والنواهى وغيرها ماخوذات من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة فى الماهية لا بشرط شئ ولا يدل

الهيئة على المادة الا الطلب الحتمى التحريمى او الايجابى والاصل عدم شئ آخر فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى

بالعيان استعماله فى كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهى الطبيب عن الفاكهة المرطبة فاللفظ

قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهى طلب ترك الطبيعة

ومنع المكلف من ادخال الماهية فى الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد لا انه كطلب الايجاب

يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمى الماهية بشرط الوحدة

او بشرط العموم المجموعى ايضا مع كونهما منفيين للعموم فى الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المفروض

المسلم فى مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان

يقال الطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا فى شهر او سنة كذلك يصح ان يقال الطلب دائما

منك ترك الزنا او الطلب فى هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة فى اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك

الطبيعة انما يقتضى ترك جميع افراد الطبيعة فى الجملة لا دائما وان المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام

والتكرار للنهى لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفى لا بظهر من

بعضهم

فتأمل

النهى يفيد التكرار لا

بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه فى معرض المنع او يتشبث فى ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك

الطبيعة فى وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه فى كلام الحكيم يقتضى حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه خلاف كلام

المستدل وعلى هذا فانما التكرار هو مدلول الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار فى نظائر المبحث والا فلا يمنع

الحمل على العموم فى فصلوة الحائض وما نهاه الطبيب فقد قيد اولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو لوحظ

مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهى ولذلك يحمل اطلاقه فى ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة

اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة فى الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال

هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح فى كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجرى هذا الكلام فى مثل احل الله البيع

لا يجرى هنا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة فى النهى ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق فى الصيغة كون المطلق

ترك الطبيعة فى وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما

يحصل الامتثال بترك جميع الافراد المنهى عنه فى الان المتاخر من النهى فى زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم التكليف

بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الاخير

دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركها دائما

عدم الامتثال بالترك فى بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من استفهام التكرار من وقوع المطلق فى كلام الحكيم هو

حصول الامتثال بموافقة مطلق النهى وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلابد من التامل

فان التبادر مع تعيين الترك المرخصة حسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل

الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك فى الجملة الا

ما اخرجه الدليل كترك الاكل فى الصوم وليس ذلك لدلالة النهى بخلاف قوله نعم ولا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل

بتركه شهرا او عاما او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة فى الجملة انما بالنسبة الى الزمان

والافراد المتعاقبة بحسب الزمان واما الافراد المتباينة بحسب المشخصات فكلا فمن ترك الزنا بامرأة

معينة وارتكب مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال ح لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك ح مع ان الامتثال

بالترك الاخر ح محال لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فلا يمكن تحصيل الزنائين فى آن واحد

لا يمكن ترك احدهما فى آن ارتكاب الاخر وبالجملة فلابد من ترك الطبيعة راسا فى آن من الاوان ليتحقق

الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهى للدوام لابد ان يقول بكونه للفور

ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة خلافا لما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول

بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور وفيه ما فيه مع ان الشيخ فى العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار

نعم ذهب العلامة فى التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فيقول

بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعى التبادر فى الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال

الموقف النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام من الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفرد فيهم ثالثها اختلف العلماء
في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما
مع الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه
الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وبما نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل
والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده
كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية
وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول افرط فيهما وهذا فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع مذهب اكثر الاشاعرة
والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جماعة من فحول متاخرينا
كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني
والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم رحمهم الله بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام
الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات
الشيعة وانما الخلاف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب البحار الانوار ايضا
واشتهر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة
وهذه المسألة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفقهية ذكرها
الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع
ونقتدي بديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد وشخص
ومحل البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون
شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه
لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة
ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر
لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة
فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر
وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا
فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي
وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله
في الخارج على وجود الفرد الممكن بالواسطة لا يكلف يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام
سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا قائلة في التكليف به

منعه بعضهم متمسكا بان هذا التكليف قبيح لانه تكليف بالمحال ولعله [illegible]

مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بيّنته فان
الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا
الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افرادها
ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه
ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون
في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد ليقتضي كل
كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص
عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام اما اولا فلانه ليس
بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية
وحاصله ان التخييري في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في
التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا
انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد
المباح فيصير الفرد والشخص ايضا عينا كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي
الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان
الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام
على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك
في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي
كانت من افعال المكلف والافعال غير مقدمة الواجب غير مقدور وبدل من فعل غير المكلف مثل غسل الثوب
الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا
بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن
ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو لم يكن من افراد تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا
نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي
وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بيّنا لك في مسألة تعلق الامر
بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها
المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما
هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع منها من هذا الاعتبار هو ماهية

عليه الامر بكيفية [illegible] جواز اجتماع الامر [illegible] رحمه الله

الغصب قلنا انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة
انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد
الشخصي مجديا للزم القبح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى
اذ النهي في المكروهات تعلق في العبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه التنزيهي اخص من المامور به
مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ثم من كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على
امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف
كما سنحققه انشاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان
كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها على دلالة
الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول
الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى
المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه
ورجحان الفعل ورجحان الترك متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول
ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادات بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في
الحمام انما هو من التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار الابل وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك
فلم يجتمع الكراهة والوجوب فيها وفيه اولا منع هذا الاستقراء وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان
الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون
واحد فان قلت مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت المعنى
ح ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت
ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعليه فيعود المحذور ايضا وثالثا
ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة
انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة فليس باوضح من
اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص
ما دل على الصلوة هنا بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة
هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما هو في غسل الجمعة
هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون
فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد منهم ولا مناص لهم عن ذلك بوجه وهذا ايضا يدل
على بطلان مذهبهم الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره

ومرادهم

ومرادهم ان مطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة
في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون
جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل
ثوابا في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك الصلوة واختيار ما هو ارجح منها
احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان الاحسن والاحق فان الترك
المطلوب المتعلق بهذا التشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر
بالصلوة مع انك ان اعترفت بان الخصوصية اوجب نقصا لهذا الفرد الموجود من اصل العبادة فح هذه المنقصة
اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم
الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية من بيان حال الفعل
بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر
فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك الى
يجتمعهما الى آخر ما ذكرناه مع انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يتم فيما له بدل
من العبادات واما فيما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او الايام
المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن جميع صالح لصلوة ركعتين يستحب فيه الركعتان وكذلك كل يوم من الايام
يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كادت يكون كلهم عدم
استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انهم يكلفون في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة
بنافلة وهذا الذي يوقعها فيها هو الصلوة التي كانت هي وظيفة هذا الوقت المرجوح فيه فهذا ليس باولى
من ان يقال هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد
انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة
الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم
الغدير واول رجب والايام البيض والايام المخصوصة من شعبان ونحوها لا يتم فان صوم مثل
الغدير الذي يتفق مرة في مرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتوقد به الشائق
ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر وبين فيه منه بدل الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا لا اعرف فان قلت
فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت
من العبادات تنزيها كلها انما تعلقت باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت
تعلقها بذاتها مثل ان يقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه فيجعل صلوة
الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها والحاجة فيه

الى تكلف اصلا واما لم يحكم برجحانه بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهى عنه هو قرائة ما زاد على سبع او سبعين
فيرجع الى النهى باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المنهى وضعا ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول
برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال فى احد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة
مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التى يحصل معها فى ضمنها مرجوحية من جهة تلك الخصوصية
وهذه المرجوحية قد يساوى الرجحان الثابتة لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول
يصير متساوى الطرفين وعلى الثانى يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما لم بدل له من العبادات
كالصلوة فى الحمام فلا اشكال لان النهى عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه
الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام فى الايام المكروهة والنافلة فى الاوقات المكروهة فنقول هى اما
مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركها راجحا على فعلها بل الثانى هو المتعين هنا لئلا يخلو النهى عن
الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه
ولذلك كان المعصومون عم يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم عم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم
وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يكن لها بدل كما عرفت فى دفع التوجيه المتقدم
فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من رجحان جزما قلت انا لا
نسلم ذلك فى اشتراط الرجحان انما هو فى اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك فى جميع الخصوصيات فلم يثبت
واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب بحصول
القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التى لا ثواب فيها اصلا نعم لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب
ووقوع الخزازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه فى طلب القرب والزلفى
والوصول الى الرحمة فان معناه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب
بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلم
كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد فى الروايات وافتى بمضمونه فى الذكرى فترك التكلم والمخاطبة
مع الله متكاسلا ومتشاغلا او مع هم وغم ولذلك ارتكبه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان ظاهر لكان تركه
بعيدا من مثله سيما متكررا وسيما فى مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب
فى صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحالة
الحتمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفساطيط الدين فان اكثر احكام
الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فحصول صورة العبادة
يكفى فى صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج ان لم يكن مما يحصل له ثواب فى الخارج فان ورد فى امثال
هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد فى بعض الاخبار الضعيفة ان الامام صام فى السفر

فى

فى شعبان مع انه ليس بصريح فى كونه منذورا وباء ربما كان منذورا ايقاع السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما
لا بد من نفى الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر فى صوم السفر الكراهة وفى التطوع
فى الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد
بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاول فرجحانها ذاتية
ومرجوحيتها اضافية ولا منافات بينهما كالقصر فى المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد
فردى الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب الغيرى كاستحباب غسل الجنابة للصلوة
المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الاخر فكذا يجتمع
الرجحان الذاتى مع الكراهية للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار
فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه اولا ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان
مع حصول منقصة فى ذاتها ايضا فيتحقق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه
كون الغير افضل منه وارجح وح فنقول ذلك الغير ربما يكون ما يؤدى اصل الطبيعة فى الثواب فيصير
ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه
المنقصة انما هى من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان معناه عدم
اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم فى غير هذه الصورة ايضا اعنى ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد
المتساوية على اصل الطبيعة ولا يجدى ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا
بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما ذكرنا فى رد الجواب الثانى فان قلت
[illegible] مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه يفوت المصلحة الحاصلة فى الغير فقد كررت مرارا قلت عنه
مهم فان المطلوب شئ واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم
التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين
فى صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل فى الدار المغصوبة ولا تصل فى الحمام فان الفرق
بينهما الرجحان الذاتى والمرجوحية الاضافية ليس بشئ وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا
غير الكون فى الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما يتم لو سلم ان الاتحاد فى الوجود الخارجى
يوجب ارتفاع الاثنينية فى الحقيقة يدفعه ان ذلك مبنى على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما يجئ
فيما بعد فالنهى ثمة يتعلق بالصلوة فى الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهى عنه
والذى ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالا
فى العبادات المكروهة مطابقا للبحث فى النوع ولزوم ما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهى عنه اخص
من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين صل ولا تغصب وبين قولنا صل

ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصلّ في الحمام ولا تصلّ في الدار المغصوبة فان كنت تعتقد مثل ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهم اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول فنحن نعتقد بان نقول ان مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذى اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة الذى ذكرناها في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب لو اوردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة من المثال الثاني قوله كما انه يجتمع آه فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلط في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيرى ايضا هو الكلام بعينه فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التى اشرنا الى ورودها في الشرع بلا ملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب الغيرى انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد وجوبه فحكمه فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخير فالاستحباب الغيرى معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم الغسل الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التى ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييرى فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلى ومستحب من حيث الشخص وما ادرى ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لتلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوآت ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام ثالثها ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باى وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهى في نفس الامر عقلا وعدمه والفهود دمن

ايوجب

لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي وطلما يمنع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باى وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره ثم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالاشكال في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال العرفي لا ينفك شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهى صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا ما ادعى سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على مذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وبارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المأمور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما ومحل البحث الذى هو الكون الذى هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا مقدمة الواجب ثم قد يحصل الجزء وجوب غيرى ايضا كما ذكرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه من جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذى هو من لوازم الجسم فانه هو الذى يمكن منع جزئيته لا يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ح ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبه لكان لما ذكره وجه واما بمجرد العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فتلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحمام فاذا مشى مقدار المذكور الداخل الحرام يكون عاصيا مطيعا من جهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاده والنهى طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هنا او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما قدمنا ونقول

هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هكذا هذا الفرد بعينه هو الغصب
من الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين
والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجزاء
تعدد الجهة ممنوع قوله بحيث يعد في الواقع امرين آه ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس فهو منع ظاهر وان اراد
مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان وان لم ينفك احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا
لهما بل هما متغايران في الحقيقة متحدتان في نظر الحس في الخارج وذلك كان في اختلاف المورد وقد عرفت ورودها
في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز عنده هذا
الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك المكروهات
وغيرها مما مر قوله ايضا كيف يجوز آه قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول
لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة
الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به
لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه مستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم
بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريده
فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدلال من اجل ما ذكرنا من كون دلالة
الواجب على مقدمته تبعيا ومن باب الاشارة فان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمتبع في الدلالة
هو المقصود من اللفظ وهو استدلال حسن لكنا نجيب بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن
ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع
في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد
مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب من وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن سر المحجوب انه لا استحالة
في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى في ايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا لكن لو عصيتني واوجدتها
فيه اعاقبك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن هذا الفرد فقد اسفر
الصبح وارتفع الظلام فالحكم قلت ومن ذلك يظهر الجواب من الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب
انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان
ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد
مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع
صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلقا يقتضي

حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب في القاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع
احد العامين الى الآخر اما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان لا اختاره بل نقول الغصب حرام الآن الا ان كونها
من اكوان الصلوة لا تقول الصلوة واجبة الآن الا انها كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة
مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في
الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في تحقيقه وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة ومنها ان النهي اقوى دلالة
لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء
يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب من الانائين المشتبهين
ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر
مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما ههنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك
الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل
من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد
من مرجح تطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنونا به القانون هو الكلام
في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخرى واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخرى كقوله صل ولا تغصب
في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما
ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس
منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ويحصل
العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب
فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين كما
اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق
فهو مامور بالخروج لا غير واما ما نحن فيه فانه وان كان يلزمه تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته
اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات
استطاعته لا يقال ان الخروج هو اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا
مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب لان الكون في الدار حرام
الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك انما استفيد من جهة كونه
من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصرت افراده في الخروج بحسب العادة
فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر لا يخرج عن كونه عاما في الخارج

التعارض ولو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود لا مكان التخلص
بوجه اخر اما بان يجد غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح
بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل
يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية
بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول
المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره الفخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجاب الخروج
وفيه انه لا معنى للمعصية الا في حال ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب
ولا وجه لتخصيصهم كلامه ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ معنى ما اخترنا
من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلب الترك
في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المتكلم هو طلب حصول الترك في الخارج وتوجيه
كلامه بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق
المقام يستدعي رسم مقدمات **الاولى** المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار
المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم فيها شيء اصلا او علمت في الجملة واحتاجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب
من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة فالموافقة الاتفاقية لا تكفي ثم
لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فتسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان
بالفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما يقابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء
كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها
على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق
المحرم ولذلك لا يختلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعاقة
الغسل وكذلك ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد على دخل بن وجته في حال الحيض
وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية والاصل عدمها وعدمها
يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استناد بعض الفقهاء باصالة
الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فلا وجه
له الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك
لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال من ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد
به ان ما تحقق صحيحه من فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح
انما صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملات يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل

يحمل



يحمل على المحلل اذا صدر من مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية
الصحيحة وصدوره من المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي معلول عليه
بالادلة المثبتة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد
من الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه كمثل
الامساك ثلثة ايام والتصاد ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء ان الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد
وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر
ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتفقا في الوجود او لا ايضا
خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي
او المامور والمنهي عنه عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق
به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق له
غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر
عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال
ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق
بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا
زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب
في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع
النظر عن الافراد فلا بد من ان يرجع الفعل الى ما فيه والا فمثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان
الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثال لان المتعلق مبني لانا نقول
ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا
لكن كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون
المراد الحائض منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد
انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر
مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها لنفسها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك
ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع واما المعاملة المنهي
عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ونظيره وجهه مما تقدم في صلوة
الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع

هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخير فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه
ولجزئه ولشرطه الى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون
لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط
منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير
للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر
والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر من اوصافه
اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي
عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النوع وكالنهي عن ذبح الذكي عن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه
لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة
الصلوة وليس مقوما لها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبية لا مدخلية له
في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكتفا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة
من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي
الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن الملامسة مع
الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو
عن تفويت الجمعة والاخير من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن
النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا
وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلفة اعرضنا
عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين الاقسام في اكثر الاقوال الاتية **الرابعة**
اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال الشريعة
وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو [illegible] ان يصلي من يصلي صلوة صحيحة [illegible]
انا اعطي من صلى بظن الطهارة الاولى لم يكونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق
للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه
القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنونة الطهارة وان الذي يسقط
قضاؤه هو الصلوة مع تيقن الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل
وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز كظن الطهارة وتيقنها لا بالنسبة الى كل فرد
صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى

اذ لو لم يكن

انه لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الاخير فوجب هذه
فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا في نفس الامر والا فالصلوة بظن
الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار
زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعل مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل
اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر
ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس
الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة
في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق
بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء
من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت
ايضا بل يظهر ان اولى با اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب جعله ثانيا لو ثبت
في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب الاعادة مطلقا ان قلنا بكون القضاء
تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد
وان حصل الامتثال ظاهرا او المراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد
النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد من ما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في
الشريعة ولا في طرده بفاسدته ان اريد من ما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم
مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع
وجواز الوطي في النكاح والبينونة في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به وح فلا بد من بيان المراد
من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان
فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفاسد عبارة
عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن
مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم يوم
العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد هذا
فنقول الاقوال خمسة **الاول** الدلالة على الفساد مطلقا **الثاني** عدمها مطلقا نقله [illegible] عن اكثر اصحابه
والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة **الثالث** الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا
وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة **الرابع** الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب
والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على الدلالة

على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس مأموراً به فيكون فاسداً اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن
ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام
فيكفي موافقة العموم فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مأموراً بها بالخصوص لكنها مأمور بها بالعموم فثبت
الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المأمور به كما مر
الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأموراً بها ومنهياً عنها من جهتين كما مر في مسئلة
اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع من ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة
ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت
اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج
عن المطلوب والعرف انما هو الحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هنا في غير
المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما لا يخفى
واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبا وقد يكون مستحباً ولا اقل من الاباحة ولا ريب
في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة
بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم
الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي
ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم
وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك
لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان
الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة
الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا منافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالة من جانب الشرع
ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاول فظاهر واما
الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات عموما ما ينافي التحريم فيدل
على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات ما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه الشارع
وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما
لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان ما يجوزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والايجاب
ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود
ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة لا ان يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص
حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة و

والحلية

والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسداً من جهة
رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما
من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال
الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة
ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما مر ويشكل بان انحصار المقتضي
في البيع في مثل احل ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود
فلا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك ان الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد
كما مر في المقدمات فهو فيما نحن فيه يكون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت
لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى
مدلول قوله عم البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلّما كان عقد من العقود
يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذراً للفقهاء من حيث استدلوا في جميع الاعصار والامصار
بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلال
في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد
الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات
ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على انهم فهموا الفساد والحق
في الجواب ان فهم العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضاها
الامر وان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي
لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض او حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كون
مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة
لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول
بالدلالة مطلقا شرعا استدلال العلماء كما مر وقد عرفت جوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص
وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع احتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين
تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه من الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة
فهو بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد
كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي

حيث استدلوا بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة رداً على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد

ومصلحة خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فتولد الفعل اولاً راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه فلا منافاة بينهما اصلاً اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان تابعتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه معرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللاً بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى كان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة التصرفات بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد انه ليس العقد من مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل بتجي هذا الاحتجاج في الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف يكون دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والدلالة في اقتضاء التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ليس شرعيا فعلى حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هذه استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة تعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم **تنبيهات الاول** انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الى الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققنا من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التي تنزيهية دون التحريمية لعله ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثاني** المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا فقد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضر كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وقد ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي ما يظهر لك هذا الاشكال ايضا في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل **الثالث** قال ابو حنيفة ومحمد النهي فقط لا يدل على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فلو قال الشارع

وتم

لا تصم يوم النحر والحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبتت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحاً فلم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولاً منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة الشرعية بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهية عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما تتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد فلا يجدي في صحة ورود النهي فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد لبقائها باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص دليل التعلق بما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر ولا دليل عليه

الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان

المقصد الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة ره في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو عدم الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا اخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى اللغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء وللمؤول للنص وقال شيخنا البهائي في زبدة اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في فاتحة الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي ره في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا يلائم الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية لبعض الظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله صاحب الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان الظاهر قد يفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد

المقصد الاول

الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام المتكلم هنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد يجعل الاولين نصا
والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء
والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة
ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي
في ارادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا
بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة
مطلق الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعل غفلة
مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم
لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن
بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت
القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم تكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم
واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل
مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو
محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين الخلقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع
الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقل لا العرف فقط ثم ان اراد
بهذا التقييد جواز احتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر
عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل
بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بتعلق بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا
خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد
تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا
ولا يحصل التعارض فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بسبب
القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون
الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى
ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي
فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال
ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم
قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان يعتوره المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو

بضميمة

بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن **المقصد الثاني** في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول
وقد يظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل
عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المتبادر في
بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم
جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم
خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول
ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور
او حالا من احواله وان اشترك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف **فالاول** المنطوق اما صريح او غير
صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني ويشكل كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية
كما مرت الاشارة في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي
وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة
الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين **الاول** ما يتوقف صدق الكلام
عليه كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنها والا لكذب او صحته عقلا كقوله تع
واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي
مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الكل
يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل
ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك من باب المنطوق الصريح او لا بد
من ذكر قسم اخر يشمل سائر المجازات **والثاني** ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن
ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله عم كفر بعد قول
الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه
وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال
اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعراب وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاوصاف مثل الاعرابية
وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرق القول فيه الى الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك يجيء
في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات
مثل دلالة قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون
اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين فالمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية
بيان اكثر مدة الفصال وهذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم

المذكور في النفي والاثبات ويسمى مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب
ويجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والآخر مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية
والصفة والحصر واللقب وغير ذلك ويجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وبناء تأمل
في الفرق بين المفهوم والمنطوق فالغير الصريح يجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما لم المدلول غير
مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق
الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الآية وقد يتفحص عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات
فان جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع
هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولابد في تحقيق
هذا الاصل من رسم مقدمات **الاول** ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة
والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا ويشرط ويشترط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام
والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا اداة
الشرط مطلقا او علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح
الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يلزم من وجوده وجود المشروط به فمن مصاديق الاستعمال
الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثال الكتاب ابتعت وشرطت عليك الاجرة من البلد
ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان نحن قال ذرة ونحو ذلك فيما لغا ان الوصلية ومثل لا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا
فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلاة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط لوجوب الزكاة
واما العلامة فقد جعلها بعضهم من الالفاظ ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فانه اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك
وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يعلم ما خوذ من الموارد
الثانية الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة **احدها** ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم
ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا
الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم
بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء
الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء التعدد الالهة **والثاني** ما يفيد تعليق عدم الجزاء على
عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه
معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف في لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا
للثاني والنظر انما هو الى الظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد

انتفاء

انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالانتفاء كما يستشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة ففيه اولا انه
من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد
بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا
ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم له سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب قول الحماسي
وقول الحماسي: وَلَوْ طَارَ ذُو حَافِرٍ قَبْلَهَا: لَطَارَتْ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَطِرْ: فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل
الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم
الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده
كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا انه كلما كان الواقع
بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فلا يجوز ان يقال
ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال ان شئت نوبك من البول فطهره مع انه اذا كان الواقع شرطا اصوليا
فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه والحاصل ان حدوث تلك الهيئة يقتضي
من معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة
شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك
التقييد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة
اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس
يصح الصرف هو عبارة عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق
بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من
الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما انه ما كان فكيف يصير
مساويا للشرط الاصولي الذي هو اصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والازم التناقض
لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف
وجود الآخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان كان له وجه من سابقه
لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية **الثالث** ما يكون شرطا لصدور الحكم على القائل
لا الثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء **المقدمة الرابعة** قد اشرنا
ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق
صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما
ملكت ايمانكم وموثقة ابن ابي بكير ان الامة تحجبه مفهوما بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان
تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى عدم انتفائه والاول

اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه لم يجيئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم فهو علامة
الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك
اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط
لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان
الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية
ظاهرا وان كان معقولين بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى عبارة لفظ الشرط والغفلة
عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر
الاستعمالات التي ذكرت كلها مجاز لان التبادر بغيرها وانه خير من الاشتراك فما يقال من انها مستعملة في جميع هذه
المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود الشرط
لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن
لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا خلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد معنيين
اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام
فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هنا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق
انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية
لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجود
الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام
في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة
ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا اذا دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون
بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الحجية
اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر
فلا بد على ارادة ذلك فيخرج ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل
اصل عليه في حكم مفهوم الشرط او مطلقا المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة
اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو ممنوع بل يرد عليه ان محل النزاع مع بين المثبت والمنكر الى نحو القول كلام
الحكيم وعلمه لو جيء مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما يكون
من وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات الحجة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما ورد
لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بعيد عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا
من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة

سوى

سوى انتفاء الحكم عند انتفائه فهو دائما مساو لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل
فائدة اخرى ليقال قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر
ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي
يليق بمراعاة الفن اثبات اظهريتها من بين الفوائد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة
في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد ينوب
عنه انضمام امراتين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه والجواب ان ثبوت بدله ونظائره
هذا الاستدلال حسن لو تم السببية لا ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي
مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا ينفي الاستدلال بالظواهر
والا لانسد باب الاستدلال في الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر الاصل عدمه لا يقال هذا
ينافي ما ذكرت سابقا من ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ في محل السكوت وهذا
من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول
ويفيد التعيين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة
في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت
من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فنجعل الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر في الامر
الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد حملناهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر
عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز
الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء
الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا نسلم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد
يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه والتكليف بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر
له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه المولى على انه ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور
فانتم اولى بذلك ويظهر تماما في الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب
اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيجيء والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ
مقتضى ذلك ولكن القرينة الخارجية صارفة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لحملنا على مفهوم
فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم
فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك

ولم نعلم بتحقق سبب اخر

مثلا لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر اذا كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل
الاول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله قالوا اختلفوا
في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل
عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله عم لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان
يمتلي شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فهو صريح امر لا يفهم الشعر القليل احتج المثبتون
بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف ح
عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول
النبي عم لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان
والجواب عن الاول فيظهر بما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحصل فائدة اخرى والفائدة المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال
المذكور مثل حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى واحتياج السامع او سبق بيان غيره او ليستدل السامع
على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفائدة
فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بعدم العلم بالفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي
الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر يحاشي
عن القول بمقتضاه ايضا ومما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة النفي كما ظهر نظيره من السيد في مفهوم
الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف بما بيناه ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله
عم في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال
البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان فممنوع ونهايته انه حجة في المثال المذكور فانما هو لكون
اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف
مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وانما
يفيدها التقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في فهمنا
ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر بما ذكرنا من المعارضة
مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الدلالات الثلث
وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا
ولا عرفا ولي في هذه المسئلة توقف وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف
مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة فضيل المتقدمة ومن
هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية
عتق الكافر ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية بل لان

اتحاد

اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك
للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعلم الامتثال بعتق الكافر انما هو لعدم
صدق الامتثال بالمؤمنة التي وردبها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا
ان حجية مفهوم الشرط والوصف انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولبعضهم
منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر
في الاذهان عند اطلاق اللفظ المنصرف فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما حصل في النادر فالنكتة
في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد وتمايحبها الطهر
الر فعلم المراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نحوز التيمم لو اجب
الماء لمن منعه ازدحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج
وبعضهم قالوا باشتراط علم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه
على خطاهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي
هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل عليه لا لان الحجة انما هو
اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة
اللفظية الثانية فتوهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس
في الغنم المعلوفة زكوة وليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة الى ان تصوم واما اذا كان موافقا للاصل
كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة
عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في
استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المنكر
للحجية يقول بان ههنا حكمين عن الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه
موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما لا يخفى اللهم في محله وليس
الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل آخر في
على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم
على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على المناطيق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ
للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كما انهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على
التسهيل كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة
الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقا من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان كان عالما لا تعطه ان لم يكن عالما
وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي فهو انما كان الحكم الموافق

هو الحيوان بالمعنى الاعم يكون منهوم الحرمة لا فى قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضؤ من سؤره ويشرب فان مفهوم
ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضؤ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهوم الصريح نفى الجواز لكنه ملزوم الحرمة
ماصدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة وليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة
فان هذا يصدق على تقدير ان يجب فى بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب فى شئ منها ومفهوم قولنا بعض
السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شئ من المعلوفة كذلك ويلزمه
ان يقول ان مفهوم قولنا لا شئ من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى
ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضؤ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شئ مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره
ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك
التوهم حيثما بان يكون المنشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك
فى غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان بل الظاهر ان مراد من
اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازى انما هو ان المفهوم دافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شئ رفعه
والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف فى جانب المفهوم
انما يستفاد من جهة القيد فى المنطوق فكل قدر يثبت فيه القيد ويتعلق به من افراد الموضوع ينتفى
الحكم بالنسبة الى ذلك القدر والا يبقى التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة ومايقال ان الفائدة يحصل فى الجملة بنفى
المخالفة فى الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه
الزكوة لا شئ من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك
لعله لعدم وجود امر مشهود مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعنى ان جميع افراد ما يؤكل لحمه
مثلا يجوز الشرب والتوضى من سؤره فنطق به فى الكلام والمتكلم يتوهم بعض الافراد الغير الماكول بعينه مع كونه
شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة فى وجود اللفظ
المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضى من سؤره الا الكلب مثلا وكذلك فى قوله كل غنم
سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيها الزكوة الا النوع الفلانى فلم
ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلابد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفى
الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير القيد عن الحكم خروج من مقتضى
القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبتنى على التبادر من اللفظ او لزوم خلو كلام الحكيم من الفائدة لولاه كما تقدم
وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا ان بعض الغنم السائمة فيه الزكوة
الى آخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع
فمفهومه ان ليس فى البعض الاخر الذى هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد بعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة
للغنم

منه لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فان
القيد الاخير لا السوم والنفى والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ح ان البعض الاخر من السائمة
ليس يجب فيها الزكوة وهو ما يعم ويقل وروده فى كلام الشارع فانه تكليف بامر مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل
والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الا انه فالتحقيق انه ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع
نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله
السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اما ان نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده
او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلابد ان يتامل ان معنى قولنا
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما واتهما يتبادر منه فى العرف والاظهر الثانى للتبادر فيكون
الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم مقتضى نفى الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابع لا دلالة فى قولنا فى الغنم
السائمة زكوة على نفى الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب
نقيض المنطوق فلما يتناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه متضمنا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال
ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج الشافعية على الدلالة بان السوم يجرى مجرى العلة فيلزم الحكم بثبوتها
وينتفى بانتفائها وفهم العلية العامة ممنوع والا لكان وجها قانون الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا للاكثر المحققين
والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية
لا المسافة بجملتها فى الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد الانتهاء لما قبلها واما
نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكروها فى مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده
فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية فى المغيا ان كانا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا
الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل والظاهر ان دليلهم فى ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب
المقدمة لان ادخال المرفق فى الغسل بخلاف ما لو اختلفا فى الماهية وتميزتا فى الخارج فلا يظهر ح ثمرة بين هذا القول
والقول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل بمعنى
ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك لفهم مفهوم ما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق فى آية الوضوء فانما هو من دليل خارج
لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجى ثم ان التوقف
لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين فانه لا يمكن القول بالاشتراك لعلمه وضع الشئ لوجود الشئ وعدمه
اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف فى صورة الاشتراك واما
ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما فى القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام من الفائدة حين التردد
بين الوجود والعدم لان التردد بين النفى والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ فيه ففيه انه قد يحصل الفائدة

مثل قول القائل اعتدى بقرائتنا اولى من ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة
والحق ما قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله ولا تقربوهن
حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر
ايضا كما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم
مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم وينتفي فقد صار
هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه فهم من منطوق الكلام لا انما يفهم منه كما هو فهكم وان كان المراد ما ينتهي عنده
الصوم سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح
بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده انه
مجاز وهو لازم لكل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة
فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا
فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثلا ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان
امثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل او لاعلام المقام فيتحدد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدأ
ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها فلا تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض
بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك
قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر عن بعض الفضلاء فان القرينة قائمة
على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة
في معناه والنكتة في الاول ان المحسوس الظاهر في نظر الكفار المتعجبين انما هو ذلك الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات
هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره عما من عيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل لهم العجز
من ذلك ايضا فالمذكور فيها بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد
من قولهم اذا صام المسافر الى نصف الليل هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى
للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا ان المعنى ان المحتسب فيما لم يرخص في عدم جواز
الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب
لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك فانه
فنقول هنا شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر
في نفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر الصوم مثلا سواء كان
ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم ندعي استلزام ذلك المطلق كون ما بعده
مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام

فلعدم

فلعدم اللزوم عرفا واستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنها
بالتامل فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر حجة والمراد على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف
الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لنكتة
وقد يقال ان الاولى تعميم البحث في كلما قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد
الفائدة مثل الاهتمام بالمذكور او التلذذ او غيرها فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر
دليل آخر ويجري الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق
والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما لم المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع
من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر
امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني
انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريبه ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل
حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو
ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم
هو زيد وهذا لا ينفع الا الحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكليين مع الواحد وذلك اما حقيقة كالوصف
لانحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق
الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعي وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك
هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو
من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار
في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكروه فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم
والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا
فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني وجمهور ما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير
فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق
الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة فالمراد
بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيدوم الحصر يعني
حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه بالامارة
واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب
الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره

لان الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع
موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يرد ههنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب القصر
فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا المصداق كما
اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد
او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا
اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر اذ ذكرنا ان ذلك لا يفيد اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما
موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان
الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان
فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد اخي
فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيد هو حقيقة الاخ وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اصل من
الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الاخي زيد
يدل على الحصر من جهتين احدها تقديم المتأخر بالطبع وان صار موضوعا الثاني التعريف على ما مر بيانه ثم
واما صورة العكس فمن جهة واحدة هي التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان
التالي لو ان يدعم مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان
الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي
فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضرب زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة
العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك
مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التأخير
ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء
المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في قريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم
او الانسان في زيد واما الحصر بانما فالمراد به نفي غير المذكور اخرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة
وانما العالم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقلهم الفارسي عن النحاة وصوبهم نكته لك
لغة ايضا مع عدم اصالة النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء
لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى
التعريف في المسند اليه كما مر فقوله عليه السلام الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وان
خبير بحال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اقل من يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد

وقد يستدل

وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل
مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات
وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني
باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتأكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا
وما النافية لا يتفق الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره
فالتحقيق انها كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم
انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لا انذاره غيرهم ايضا وفيه ان
المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عليهم السلام في زمانهم
لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان المعنى بجمع المعنى المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار
النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر
كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم
وضعفه ظاهر واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم الله ولا الحكم الا الله
وبطلانه ظاهر بما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه آنفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية
مفهومها الا اهراء والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم قانون الحق انه لا حجية
في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى
رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان
التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له الاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا
ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان ولذا وجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول
ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب فيما زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته
فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين
عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم
يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول ناف له ولو انا
صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار
المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعلم الجواز واما اذا قيل يجب عليك
صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة
اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي

وهو لو صام ثمانية ايام

لا يجوز التعلق الى ما فوق والى ما تحت فانما هو بدليل خارجي نعلم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة
فلما هو حرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو
مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة
وعدم تغير الماء عن هذا المقدار لعدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف
فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قولهم
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم
تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل بل انما لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق ثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه
حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو كذلك وذهب الى حجيتهما
جماعة ونظيرها الاحتجاج والجواب ما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا في غيره من العقود
قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ويختص بما افاده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذا لم يخالف
من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما افاده ومقادير شرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد في
تمهيد القواعد **الباب الثالث** في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على
استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد
فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دل وقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الآتيين من
ارادة العموم الجمعي والافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما ثم انه يشهد به صحة الاستثناء فالعام
على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول وانما
ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من [illegible]
الكل الى الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي المجموعي وتظهر الثمرة في الشك لو كان جميع العلماء قد اتفقوا او لا ذكر بعض الكل المجموعي
فلا يدل على مجموعه قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير جهة العشرة وما ضربت العشرة وحتى ان العموم قد يستفاد من جهة المقام
لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول** في صيغ العموم **قانون** اختلفوا في كون
ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال
وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام في [illegible]
اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن
دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم كما قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا
لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب
احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فقولنا انه سلب كلي مناقض الجزئية فان
السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب

جهنم

في العموم والخصوص

جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد أليس قد عبد عيسى وموسى والملائكة فتمسكه بدليل العموم لانه من اهل اللسان
وادل من ذلك جوابه حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال
كلمة ما في ذوي العقول او اعلى منهم كما في قوله والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب
بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان **الاول** ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت
سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسبوقا بالفهم ولا بد
له من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه وفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا
التقريب اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على متيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي
وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر او الاحاد او بما انتزع من العقل كما هو استفيد من مقدمتين
نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل **احدهما** ما ثبت من اهل اللغة
جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله في كل موضع **وثانيهما** ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج
ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه
عنه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات
اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا بأس
بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان
مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية
والا لتفاوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني
يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما باطلان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله
لو كان هو الواضع كتعلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار
المرجح فيما ذكر ولم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في حينه ومصلحة اخرى فيه نعم مع انه يلزم
الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان
الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما
هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان القضم بالضاد لاكل الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الضاد والقاف
في الشدة والرخاوة كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة
اخرى والجهات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء [illegible]
التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما دار التسمية
بالاسم مع المعنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما [illegible]

والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه مخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون
ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان
جماعة ممن جوزوا العمل بالقياس لم يجوزوه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى
والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع
كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطلقوا
عليه وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع
تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا تمام الاختلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم
صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والترجيح
بين الحقائق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلامهم اذا رأى انهم يستعملون لفظا
في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة
لمعان الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة لمعان النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوع لها بعلاقة تجوز
من جهة الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم
من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي
يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيفحص من احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يطلعه
عليه من مزاولة محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة
السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة
الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع نوعا
الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل
للجاهل انما الاشكال في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن
ذلك لا ينافي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي
او المجازي فاذا ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل
عقلي مع ان اثبات الوضع الخصوص على ما ذكره المستدل ليس اثبات الحقيقة لا مطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت
اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون استناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع
واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر
والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا يقدح ان يوجه ما ذكروه من ان
طريق اثبات اللغة اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي واما ظني غير الواحد والتبادر وعدم صحة السلب
والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول

الوضع

للوضع واما حاسة العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فانما هي على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل
بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات
كالنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم وتقريره الكاشف عنه وقبال الاخبار المتواترة
واخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم
بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه
بالمنع في الواجب مطلقا ايضا لان اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر **الثاني** انه اشتهر
في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر
يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص ظاهر
في انها للعموم وبوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل
ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك
البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج
ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه ونظير المستدل بذلك انما هو ذهاب على مشي
الخصم وتكلم باصطلاحه والحاصل مراد المستدل ان غالب الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة
علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت كونها
حقيقة في الاقل وقد بينا الاقل واما الثاني فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب لم
والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة
بناء على الظاهر لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر
الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل
والاول محال للعقل والنقل اما متواتر او آحاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة
والمجاز لا ينحصر في نقل الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر
كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع ووجه التوقف
عدم ظهور المأخذ وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم
والارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعا
واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها النكرة في سياق النفي على الاظهر فيه وان كان الظهور في ارادة الباقي عام في تمام الباقي ومنها
كافة وقاطبة ومنها من وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمنا معنى الشرط
ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق الجنسي كما يجيء في المفرد
المحلى باللام والاظهر هنا لا قوى انهما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم كما ذهب اليه جماعة

منوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان بالعموم فيهما نحو من اتى او بما يعجبك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل ما دامت
عليه فالمسا والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور
الاصوليين انها عامة في اولى العلم وغيرهم الا انها ليست كالكل بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد
فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد يكون ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا كما
في المطلق بخلاف كل ومنها مهما وانما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذ الشرطية اذا اتصلت بما ضيع
منهما واما اذا نفرت فقد يحمل على العموم اما اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد
وغيره والمعيار في الكل التبادر فان تم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ليفيد فكما عرفت والا فلا عموم
وسنعيد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام
للعموم في دلالة المفرد المحلى باللام ~~العموم في دلالة المفرد المحلى~~ عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات **الاول** المراد بالمفرد
هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف
بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ لها
كمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة
ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان
المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا
والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي تتغاور عليها المعاني المختلفة بسبب تغاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام
والتنوين والالف والنون وغيرها من التغييرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى تسمعي ومع اللفظ له
لانه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي
بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة
تغاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تغاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق
يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا مع الماهية لا بشرط الا ان الاسم لا يخلو عن شيء
من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا نقول بان رجلا مثلا موضوع لكذا وصرح باللام موضوع لكذا
ومع ابه الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه
موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم
مستقل يحتاج الى اللفظ في التفهيم وثانيا انه ليس مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى
الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم في هذا المعنى
لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدعم بان تنوين التمكن ليس مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا التمكن بالاعراب
لا في جاءني رجل نقول رجل جاءني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذلك اسد على وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان

لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا من السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية
عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل ماهية الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع
للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا
غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا التفهيم
المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وان تخيل بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك
في بعض الاحيان لا يستلزمه مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذ هذه في تعريف
المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين في مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردد
في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية
لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا
جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والافالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ليفيد بحسب ملاحظة حضورها في الذهن
وعدمه فرجل في المثال المقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين
الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلى عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل او جئني برجل
والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل
عن هذا لانه نظر الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول
الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة
بمعنى ان المراد منه فرد من تلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من
يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة
ولا يصلح لجعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة
واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة
والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتعميم المرام ان
رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج
الى دليل فان الحق ان تلك الملحقات فاما جميع الالفاظ ليس مسموعا عن العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعيا والادب
ان هذه اللواحق تتغاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم وخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص
العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك
وارادة التثنية وهكذا جزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام وبالعكس وهكذا
قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول
بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بحسب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلم بحسب

بر تقدير اتحاد اراده توضيح الماهية نظر الرجل كما في التنوين الالف والنون ثم

المقامات والريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف
في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع لا ينبغي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان اسماء الاجناس
الخالية من اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط ويبعد الفرق بينها وبين غيرها ح نقول اسم الجنس عبارة عما دل
على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي من الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه
قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة
في هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحد ولا اكثر واما ان لحقه التنوين المفيد للوحدة فح يصير نكرة ولا يقال له
ح اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا
الجمع وان لحقه الالف واللام فاذا اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو
اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تع فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره
كقوله تع اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل ولا احتياج بهذه اللام الى القرينة المعينة للعهد
فلا نحتاج بها الى الصنف المعين من الجنس لاستفادة ذلك من ارجاع المعرف المحلى باللام الى الافراد المتعارفة
ولا يمكن ارادة فرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي
لا هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سيفهم انشاء الله تع وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو لتعريف
الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم تصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد
كما في المثال المذكور وكما في المعرف مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان
نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود بمعنى يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون
تعيين معهود بينه في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم
وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد
كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان تجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها
في ضمن جميع الافراد كقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس
هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان
الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة
الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس
اذا عرف باللام ويقال اما ان يقصد باللام تعيين الطبيعة والاشارة اليها لا غير وهو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه
باصل العلم فيما يحتمل فيه فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص
فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فالاستغراق وبقي الكلام في امور
الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر الثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صح مع

عدم امكان الحمل على الاستغراق الثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل
واللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة
وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ليس يستعمل في كلا معنى النكرة اعني ما كان من باب جاءني رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل
واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها
في الذهن كاسامة فمعنى قولهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه
بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم
الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض مفهوم الكلي
ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين
بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع
هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا
مفهوم كلي فكلما تصور جميع الصور المتقدمة فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع
لما فوق الاثنين وهو يحتمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم وقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة
مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول ابن عرس
اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس
الجمع وقد يراد به الجمع المعهود واذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تع الا المستضعفين
من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة المستضعفين
بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجال ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان
القدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف الرجلان فان مفهوم
اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال و التكثير
ليفهم قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية بمعنى
الجمع لا ان الجمعية بمعنى الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه
اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل صلوة الليل على النبي ص بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه
مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المعهد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان
قتلوا فلانا وقد قتله احدهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور
المعروف فيكون ح مجازا ثم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى
المجازي ومثل قوله تع الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالثة قد ثبت

ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق و وضع نوعي بالنظر الى لواحقها فاعلم
ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما بين الحقائق والمجازات فيحصل الاشكال
هناك ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما انها حقيقة او انها مجاز اذ كما ان وضع المجازات
نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف الماهية
وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني
او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة
فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان
الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه
بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام
القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل و يلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم
الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا
اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة
عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق انما هو بسبب قرينة المقام
لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والامر يتم في الاستغراق تجوزا وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح
اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان المدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين
والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد
ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة لانا نقول هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه
في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية فان اللفظ المشترك موضوع لكل
من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيرهما ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال
اعتبار الملاحظة و ذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر عنه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر متغاير له
في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة
اتحاد وجودهما لكونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحمل فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل والاولى يحمل
الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت
ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر
في تعريف لام الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول
باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره اصالة عدم

ارادة

ارادة الفرد يصح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التفريد في الجمع مطابقا للفرد ولا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس الا انه في
باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وستحققه ان شاء الله ثم بقي الكلام في النكرة
وانها حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز
ام مشترك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولك رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين
كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضور في
الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة
في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة انها حقيقة او انها مجاز
منها حمل الكلي على الفرد صريحا ان يقال زيد انسان فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل
في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان
المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي
الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا
كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود
واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان
حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ومنهم كونهما موجودا واحدا بهذا الوجه ويستفاد الحصر
في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه
ومن يعلم حال ان قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يجعل هذا من اقسام اطلاق
الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل
كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد
موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد
الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم هذا يحتاج الى نصب قرينة
وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني القابل للقليل والكثير المشترك بين
مختلفة هو مادة لفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما في الفظ
تنوين التنكير فلا ريب انه قد يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كما ان التصرفات والاخر الموجبة لتنويع
الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاءني رجل اريد به شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين
عند المخاطب ومعناه ح جاءني شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة
من المادة والتنوين نسبة جزئية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان
كلامه ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ

فان الحيث المجازي بمعنى اللفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد
بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجنس في الكلي بطريق الحمل المتعارف وهو انما
تحقق الرجل في ضمن هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض
انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فاسمعني
قولك لا غبار على هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة
المستعملة فيما وضع له المستلزمة في طرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان
واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز لنا من بين الحيوانات وقيل لنا الاسد هذا فلا ريب ان هذا
حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي
لا الحمل المتعارف فان اسداً في قولنا رايت اسداً يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا ثم استعمل
الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم
الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى انه شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية
فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق
اسد على زيد له جهتان من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه
عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد
الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى
الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يقال حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان
اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما مفهوماً
واحداً ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة
يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي
ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص
الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا
منافاة بين كون اللفظ مجازاً في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على
الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان
المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما موجوداً واحداً وبعبارة اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة
الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع
اعتبار القيد فلا يمكن حمله الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لا ستحالة تحقق الخصوصية في موارد
متعددة ضرورة وامكان صدقه على غيره بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية وبلا انسلاخ فهو معنى آخر وهو الموضوع له

لا هذا

لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل
المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص
باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصراً في الخاص وغفلة المعترض هنا ادعوه الى ان يقول لا نسلم ذلك
فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير
هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات
المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ومن هذا
ظهر حال اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك
ونقول لا اللام لان اللام للاشارة الى شخص بعد دخولها اما اتصافاً يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل
المتعارف كالعهد الخارجي واياً ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام
حقيقة في تعريف الجنس مجازاً في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجاز
ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام
الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة
المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني
فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف
بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموماً وخصوصاً واطلاقه وارادة
الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة
عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وانه ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية
للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي هو مدخول اللام
لا المعرف باللام مضافاً الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف
باللام وقد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة
ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يوجد هناك اصل
المادة بتقريب انها ليست موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه
ليس مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه
لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يتم في الفرد الموجود الذي
هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم ومفهوم فرد ما لا وجود له
حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني
هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى يحصل لذلك الارادة مفهوم

فرد ما من الطبيعة من الفرد ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد
معها فى الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك
جئنى برجل فانه اريد فيه الماهية بشرط الوجود فى ضمن فرد ما يعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت انها
حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة فى مقابل اسم الجنس ولم يوضع نوعى
من جهة التركيب مع التنوين ومعنى معناه فرد ما وهو ايضا كلى وطلبه يرجع الى الطلب الكلى لا طلب الفرد والطلب الكلى
فى ضمن الفرد المطلوب فرد ما من الرجل لطبيعة الرجل الحاصلة فى ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلى يتوقف على الاتيان
بمصداق فرد ما وهو فرد معين فى الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئنى برجل جئنى بالطبيعة الموجودة
فى ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة
الموجودة بالفعل فى ضمن فرد واما مثل جاءنى رجل فان اريد منها النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على
الموجودة فان الرجل الجائى هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة فى ضمنه وان اريد منه اسم الجنس
فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى عن حقيقة
الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا اطلق واريد الفرد بخصوصه فتخيلوا مجازا وهو توهم فاسد
لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية لا بتنا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجى الحضورى بلا ريب
وان المشار اليه هو الماهية الموجودة فى الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا وظنى
ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة فى العهد الذهنى انما نشأ من انهم لما راوا ان الاحكام المتعلقة
بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكم الماهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربو
حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور
معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئنى بالتمر
وغير ذلك وفى هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية فى ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة تبعية
غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل
اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترى من دون التفات الى الفرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما
مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعى هو
مدلول اللفظ فان قلت ان مرادهم لا اليه هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام
مستعمل فى فرد ما لان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فردها فان شئت لاحظ كلام التفتازانى فى المطول وقد
المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته فى الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعنى يطلق
المعرف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا فى الذهن
وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح

فى موضع

الجنس

فى موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفى موضع اخر والحاصل ان اسم
المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس
والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حقيقة غير معينة وهو العهد الذهنى ومثله النكرة كرجل واما
الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى النكرة وقد صرح بخلافه مع انه ثم قال فى اخر كلامه فان قلت ان المعرف
بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما فى ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز
قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا فى بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان الجرى
والا لكان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع فى قولنا رايت اسدا يرمى حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور
واستشهد بذلك على ان استعمال العام فى الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ
انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمه
فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق فى بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد
ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انى اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما
بل الطبيعة التى توجد فى ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا
الى من قال لا يقال كيف يجرى على مخالفة ائمة الفن فى ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبنى
على اجتهادهم فى فهم اطلاق الكلى على الفرد وليس ذلك امرا منصوصا عليه بالنقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية
فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الحلبى نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ليس غير عزيز مضافا الى ما نقله
من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحو ان الانسان لفى خسر لتعريف
الجنس ولكن العقل يحكم بحسب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة مستعمل فى نفس الموضوع
له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة فى الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق
بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع
حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا
القبيل وكذا رايت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره فى باب الاستعارة وان اردت
انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلى فى ضمنها مثل رايت انسانا او مثل جاء رجل
فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له بينا فغاية الامر ان وجود الكلى فى ضمن الفرد علاقة للمجاز وكما
مناسبة الكلى للفرد مرادا علاقة له بقى الكلام فى بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب
والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة فى احدهما او كليهما لزم المجاز او الاشتراك فهو القدر
المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل فى كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلى فى الفرد

مجاز وما تقدم من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل
مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهى متضمنة
لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثانى اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل
به وصدوره عنه ووضعه بالنسبة اليهما وضع حرفى والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية
الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق فى وضع الحروف فاذا استعمل
الصيغة فى المواد الخاصة فهى مستعملة بنفسها فى ما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام فى فرده بل هو استعمال
اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة فى تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم
خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له الصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل
ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر لخالد اجرب وهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارية
للنسبة فى هذه المواضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بانه
استعمال العام فى الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول اذا قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات
الطلب الحتمى الايجابى بعد تصور ذلك المفهوم الكلى حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل
فى مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل فى نفس ما وضع له وكذلك الندب
وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل فى هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى
عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده ايضا الطلبات
الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا يمكن بالنظر الى الطلب وان
المطلوب لا يخلو فى نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد ايضا انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين
لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ايضا فى الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد
القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فحينئذ يصح كلام المستدل من انه حقيقة
فيهما على المختار فى الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض صحة استعمال الصيغة
فى القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعنى الطلب الراجح الخالى عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم
الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما لا يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فتطلبه فعليك بالتامل فى موارد اطلاق
الكلى وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى الصراط المستقيم الرابع مقتضى ما ذكرنا
من التقرير فى الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف
بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون نحو ما يشمل الجماعات
فيكون معنى جاءنى الرجال جاءنى كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صدقه اذا لم يجئه رجل او رجلان
ورد بان رجلا او رجلين انما انضم الى غيرهما ممن جاء فهو معهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق بجيئه كل جمع من الجموع

والمراد

فرد

ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافى خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءنى جمع من الرجال باعتبار المجيئى
او فردين فاورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرار فى مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج
فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا فى ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة
فيكون معتبرا فى الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان
تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه
اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة
فى الايات قد اعتبرت مفردة منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة
وهكذا الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود انه امة
ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من حكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم
للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له فى نفس الامر مرارا متعددة
بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نصحح دخول الثلثة فى الحكم باعتبارات
فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة
الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية
من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد العموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد
ذلك فيصح ان يقال للرجال عندى درهم على هذا الا ان الكل مشترك فى استحقاق درهم واحد ولا يثبت به
لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا فى افادته العموم
ولا يتطرق فى ذلك ما ذكرنا فى جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادى لا الجمعى
فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذى
كان يقتضيه الاصل المقرر فى المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف فالدليل قائم على كونه حقيقة
فى العموم فيكون فى غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء
لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر
الى ظاهر اللفظ مطلقا فى كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلى بحسب امكان ان يكون موردا للاستثناء
كما لا يخفى واما جواز الاستثناء مطردا على العموم فقطعى وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع
المسئلة ما لو اوصى للفقراء او وقف على الفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى الممكنة
فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيم
الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضى القول بكونه حقيقة فى الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال
الكلى فى الافراد كما اشرنا اليه وحينئذ من بعضهم القول بالاشتراك اللفظى واما القائلون بافادته العموم فمذهبهم انه حقيقة

فى الاستغراق والعلة يقتضى الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندى كونه حقيقة فى الجنس المتبادر فى الخالى عن قرينة
العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين
لا غير فمن يدعى الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادى فى كل واحد من اللام
والمدخول الرخصة النوعية فى هيئة التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد انه اثبات اللغة بالترجيح
الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة فى انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية
فلا يجرى اصل العدم فى واحد منها والكلام فى ان مدخول اللام حقيقة فى الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة
فى الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا فى مقابل من حقق فى بكون تعريف الجنس
معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعانى المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقى والاصل عدم غيره
والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعى كونه حقيقة فى الاستغراق وسيبطله انشاء الله تعالى وربما استدل عليه بعدم
اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصلح فى العرف فى كل موضع وانه لا يوجد قرينة ارادة خلاف العموم ليصح جاءنى الرجل الا البصرى
واكرم الرجل الا الشعراء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءنى الرجل كلهم فضعيف
لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله لاجل المناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر
واجيب بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع
ايضا افرادى وبقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء فى جميع
ما يحتمل اللفظ للعموم وعدمه على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ فى الاستغراق
مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق فى الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر
مطلق الاستعمال وما يقال فى الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المحلى باللام للعموم فى بعض
الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
ح انما هو فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فى غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التى هنا شانها
والدليل لا يثبت الا افادة العموم فى الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبنى على الاشتراك اللفظى او على اطلاق
الحق على العهد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم لما اخترنا
من كونه حقيقة فى تعريف الجنس اذ الحكم انما تعلق بالطبيعة من حيث هى والمفروض انها لا تنفك عن شئ من افرادها
فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبائع انما تصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهرى بل
الطبائع بنفسها تصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا
بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شئ لا بشرط الا يكون معها شئ حتى لا يمكن التكليف بها
واذا تمكن المكلف من الاتيان بها فى ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كالاشارة فى ضمنه ولا فرق بين تعلق

الامر

الامر او فعلى الحل والجواز والحرمة ونحوها ثم بعد الامتثال بفرد فى الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم
عدم التخيير فى الاتيان باى فرد يمكن حصول الطبيعة فى ضمنها واما فى مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز
بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبائع فقد سلك هنا مسلكا آخر فى استفادة العموم افادة
المفرد المحلى فى كلام الحكيم فقال بان الطبيعة ما لم يكن متعلق الحكم بها ولا عهد خارجى يكون مرادا بالقرينة ولا فائدة
فى ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك
اللفظى وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا
وباعتبار الحكمة على التقريب الاخر ثم ان الشهيد الثانى قال فى تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها
لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة من الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها
ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل
البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف الا لم
عليه الا معينا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه
عليه معهودا فى عرفهم حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا
من انه حقيقة فى الجنس واصالة الحقيقة يقتضى ارجاعه الى ارادة الماهية فنقول ان اصالة البراءة لا يقتضى
الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضى الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا
السجود على اى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المثال ليس
وامثلته فى احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى عدم كونه مثالا لما نحن فيه
اذ المعهود فيه انما هو فى الشرب لا الماء يقتضى خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضى الحمل
على المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد تقتضى الحمل على العموم مع انها لا تقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره
فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يحتمل المعهود الذهنى فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون
اصالة البراءة مقتضيا للتكرير وان حمل العهد فى كلامه على الاعم من الذهنى فيرد عليه ايضا لان اصالة البراءة
قد تقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكره
الا عدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ فى العهد فالاولى ان يقال
فموضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا فى المعهود يعنى انا اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم
فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره وح يرد عليه انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة
وجوده فى ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المرادية ح نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك
وجه لكن يبقى الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه
انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعانى المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعانى الاخر فلا يناسب

التمسك بمقتضى اصالة البراءة فان اراد ان التقدم والمعهودية يقوى ارادة المعهود ويرجحه فهو ليس الا جعل المقام
قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعانى المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعانى المشترك
لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى ان ما لبس المقام وخلط الكلام فى هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق
ينصرف الى الافراد الشائعة فجعل الثانى الافراد الشائعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف فى
المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم فى اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا فى العهد
الذكرى والتقدم فى التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك
فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم فى الذكر لا يعين ارادة
المذكور والا لم يبق الاحتمال المذكور فى صدر المقام واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه
بل هو لانصراف جوهر اللفظ كما هو شان المطلق والانصراف الى الافراد الشائعة فلنقدم الكلام فى معنى انصراف المطلق اليها ح
حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ فى الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقى
والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد فى كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف وانما
الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يجتنب فى ذلك علم الهدى وراعى اصل الوضع ويجرى الحكم فى جميع الافراد
النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوى بل حصل حقيقة عرفية للفظ فى المعانى المتعارفة
مع بقاء معنى الحقيقى ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلى وبعض الافراد لكن يكون استعماله فى احد المعنيين اشهر
كما فى العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعانى او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال
فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة فى احد المعانى المشتركة فى ترجيحه ولمعارضة الشهرة
فى المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان الافراد الشائعة لما كان متحقق الحصول على اى تقدير فتعين ارادته
ويصير الباقى مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل
لدخوله فى المراد على اى التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذى جعله معيارا للكلام هو هذا
المعنى وهذا لا مدخلية له فى اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد المعانى المشترك اللفظى كما اشرنا اليه
سابقا الا انه ليس فى ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام فى تعميم المقام بحيث يشمل العهد
الذكرى قانون المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادة العموم نظرا الى الحكمة والجبائى
لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج الاولون بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج
الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة فى الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم
فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المرادية ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يطلق
على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة نعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره
لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائى بانا لو حملنا على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول

قانون فى الجمع المنكر

بان الاقل

بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف فى الباقى حتى يتبين وهو ينافى الحكمة وعن الثانى بمنع كون اللفظ
حقيقة فى كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على
المعانى اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق
ان يقال الجمع المنكر فيتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءنى رجال ولى على دراهم الثانية الحكم عليه
بشئ مثل احل الله بيوعا الثالثة الامر بايجاده مثل ائتوا فلان الرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالى
رجالا او علماء او اضفهم فى ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يرد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد
الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
كما فى قولهم وجاء رجل من اقصى المدينة ففى مثل ذلك لا يقتضى الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى فى الجمع انه
الكثير وما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذى نستفيده من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجئ
ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها
بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتى الجواب المذكور فيه وحمله على الاقل ينافى الحكمة لعدم التعيين الا
ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال فى تعيين البيوع بان يقال لا اجمال فى بيان العدد
حيث ينافى الحكمة وهو المقصود بالذات فهذا المثال كما فى جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان
فى غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج فى المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف
المفروض فان المفروض ان المقصود فى مثله بيان حكم اشخاص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم فى بيان
الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافات بالحكمة بحمل اللفظ على العدد
المتيقن من مدلوله فيجرى ذلك فى المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان يتنزل
كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين فى قوله تعالى احل الله البيع
لا يتعقل له فائدة وحكمة اصلا خلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما امتثال
ما اريد فى قولهم وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضى الحمل على العموم وان كنا متيقنين بارادة الاقل
بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا
بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد
من الامر بالكلى كما ان قوله جئنى برجل يقتضى الامتثال باتيان اى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق
عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضى الا
كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر
فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم
لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة البراءة من الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم

صور استعمال الجمع واختلاف مفاده بحسبها

بارادة الاقل والشك في الباقي او مترددين بين المعنيين ثم لابد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر
في الصورة الاولى بل المتعين هو الاقل وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه
ويكتفى بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما ان يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم انه ما ذكرنا ان الحكمة
تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضى الابهام اذا لم وقت الحاجة الى البيان
ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في كثير من الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان
الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التعيين في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك
في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهر من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة
مطلقا لا يجعله من باب ما جاء من اقصى المدينة رجل نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد
ثم ان الظاهر ان مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه فرد حقيقي
فعلى هذا يتم معنى عموم الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا
وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا
فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة
وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة
دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع
المعاني فتحدس من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره
كان مجازا فتأمل تنبيه الحق ان اقل ما تطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول
بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه
لا نزاع في نحو نحن واننا وحينئذ لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد على الاثنين
عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيده ذلك وضعهم للتمييز بين بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون
والواو والنون الى غير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عن الثلث الى السدس
فاطلق الاخوة على الاخوين فانا دوا الاصل والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو للدال على المطلوب لا الآية
سلمنا لكن بعد القرينة لا مفر عنه ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون
وفيه منع الاختصاص بل هي لهما ولفرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله الاثنان
فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الجنس ان المؤمن وحده ليس جماعة اذا لم يكن معه من يجمع
معه مع ان بيان اللغة ليس من شأنه فالمقصود بيان الحكم وقد يحتج بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع
فانه بمعنى ضم الشيء الى الشيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري
اعني الانضمام فالظاهر انه ايضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمطلق الضم والالحاق فانه

قانون

يصدق مع الاثنين ايضا حقيقة قانون لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة لكن بعضها بالنصوصية
وفي بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا النافية لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير
كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبد ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما
الثاني فنحو ما اذا وقعت بعد ليس وما المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول
لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار
الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم لانه لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما
في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر
منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر لا لو قيل ما في الدار رجل الا زيد
واما سبب الحكم من العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو يخرج عن هذه القاعدة لا يخفى
والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا تختلف فيها فقولك لا رجال
في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى مسلخ معنى الجمعية
ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان
النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي وافادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة
في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت
ذكرا وانثيين فيشرك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما
والاظهر ان يرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد
العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او يكون في معرض
الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد
من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضي كفاية ما صدق
عليه الرقبة اي فرد وكذلك صح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم
بخلاف العموم فالمفهوم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا
والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ
بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات
ولخروج كلام الحكيم من اللغوية بحمل ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة
كما تقرر في تمهيد القواعد وليس يبعد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على
الافراد الشايعة ويتعدى في العموم الى الافراد الغير الشايعة ايضا وان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية
الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده

الآن بل لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتأمل كيلا تتوهم ان هذا
رجوع من القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا اليه سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق
والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان
المطلق على ما عرفوه في باب هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بين المطلق
والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص
المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي
ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق
من ان المراد بالمطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق
رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا
سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد دفعة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان
تدريجي الحصول فلا يبقى ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب
التخييري ومسألة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة
لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا
القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد
كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه
عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل
اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا
ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق
والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار
ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجموع وهو في المثنى
واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما
الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا فهم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار
اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على ما سلف
فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه ظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت ثم قد يتفاوت باعتبار النصوصية
والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فانما لا يشمل
بعض الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عنه الجمعية والمفرد نص واما في مثل
رجال

ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة الغير المعينة وفي الجمع
احتمالات ثلثة العموم كالمفرد باسلاخ الجمعية ونفي الجمع واثبات الواحد واثبات الجماعة ونفي الجميع واثبات الواحد او الاثنين
واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والعهد ايضا
قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة
من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال
اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما لانهما قاعدتان
مختلفتا الموارد فالاولى ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما اما الاولى فنقول ان السؤال
اما عن قصة وقعت وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول
فاما ان يعلم ان السؤال يعلم بالحال على نهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال
اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حيث ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقع
وجه ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب يحمل عليه ولا يحمل على العموم لانه هو المناط للارشاد وترك
الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاخلال وهذا فيما علم
عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ليست ضرورية وكل حادث
مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال
ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو مناقض قولنا الاشيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم
لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا
اليقين والشك انما هو بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز
نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك
انما حصل من جهة اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا يظهر اندراج مثل هذا الشك
في النهي الوارد في قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك
حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك
واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود
علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني
وعلى التقديرين انما تسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى ويمكن توجيه
القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم لهم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك
من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا
بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم

ضى ان فى زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما لم يعلم المعصوم ع واما الثانى وهى السؤال عاما يقع ببعض نحو ليفيم
يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر منصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل السؤال
اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت
الظهور فى العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفى فى الحمل على العموم واما الثالثة فهو انه اما
نقل فعل المعصوم ع سواء علم جهة الفعل كالواضح ما لاعن يعمل بشاهد ويمين او لم يعلم كالواضح الملال
عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدى الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه فى مادة مخصوصة مع احتمال
وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال
وان العموم فيها فانها محتملة لاقتصاره فى المادة المخصوصة فيعرض خصوصها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدى
فى مثل قوله ع فى جواب الاعرابى كفر حيث سأله عن مواقعة اهله فى نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا
اليه فى باب المفهوم ويجئ فى باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امرأة سئلت عنه عليه السلام
عن الحج عن امها بعد موتها فقال النبى ع ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانى حديث ابى بكر لما ركع ومشى الى الصف
حتى دخل فيه فقال له النبى ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشى وان كان كثيرا لانه
يحتمل ان يكون مشى ابى بكر قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة قانون المعروف من مذهب
الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر
عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم
والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة من قولهم
بقدم الكلام النفسى وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسى غير معقول ان التكليف طلب والطلب
امر اضافى فيتحقق لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفى تعلق الطلب بانتفاء المكلف
منه فينتفى الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يندفع التمام حدوث
التكليف لانتفاء التعلق الازلى بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز
تكليف الغافل والنائم والساهى بل الصبى والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين
العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة
سلب الخطاب عن ملاحظة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه
الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا واما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة
الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقى المنجز لا يجوز
الطلب منه على سبيل التعليق قلت اولا لان الطلب التعليقى ايضا لا يحصل له فى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه
موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم

لا الطلب

لا الطلب منهم بالفعل وثانيا ان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم
جواز ذلك او ان المراد من التعليق هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين واعلامهم بتبليغهم
ذلك اياهم نقول ان ذلك ايضا يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد
استعمال اللفظ فى الحقيقى والمجازى على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال فى دفع ذلك
من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهى مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل
فيه وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى ففيه ان التحقيق ان الخطابات
المشروطة لا تتعلق بفاقدى الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا
فى مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من
من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم حينئذ وقد بينا سابقا
ان الاصل فى الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم تتعلق الخطابات الا بمن وجد الشرائط التأثير
سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او يثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقى والمجازى
فى الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل النقض بالمقايسة واما الثانى فعدم
لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك فى اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت
الخطابات كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة
الى النائى فكما انه يجوز الخطاب فى الكتاب الى من لا يصل اليه بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب
مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام فى المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا
لانها لا يصح الا ان الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقى والا فيكون من المكاتبة ايضا هو الحمل عليها لاشتمل
من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفى ولا بد للمدعى ان يثبت ذلك فان قلت
فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فالذى يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله
رسوله ص بانهم اذا وجدوا ايضا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم
من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد فى خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود
بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع بالاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات
لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة فى ذلك
المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين
بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم فى التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله
اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة فى ذلك فاى ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة
فى الاعم او مجازا فى الخطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج

قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب
الى المعدومين فلابد لهم ان يتبينوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب الا ان يجوز
لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة
ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم قرينة حالية
دالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهي ان شرط اشتراك الغائبين الحاضرين في الشرائع
والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة على الحاضرين مع كونهم
يصلون خلف النبي ص او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث
انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال
باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام ع او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل
او نائبه فلا يمكن التعدي منهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد
في الصنف لا يحدّه قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي ص او انهم كانوا يصلون خلفه وامثال
ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت
مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به
انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره ح فنقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية
واستدل به على نفي الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد
الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا
للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل
ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد من المسائل
المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو مناط الاشتراك
بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع فيه النزاع فيكون كل حكم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا او ما وقع
فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص
في كل واحد تعسف واقصى ما يلزم؟ والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا
مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كالموجود
الواجد في زمان الحضور وقد يتحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور
وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي ص اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهبهم
الى بلاد الكفر من دون رخصته ص اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح على القول بالاشتراط
ولو فرض ظهوره عج اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادرك اقامة الصلوة قال الكلام الان الفارق والموجب

لعدم

لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب
للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال المدخلية كونهم مدركين خدمة النبي ص
ومصلين خلفه معينا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط
فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق وجود الشرط مطلقا ومشروط
مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكنه
الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب
ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بالظاهر
وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع
دلالة ذلك على ما ادعاه لاثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلابد للمستدل
للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فيرجع
الثمرة الى نوع من نوع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يحملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهل الاطلاق
لا الحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تنبيها اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه
ما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان الصلوة الجمعة مثلا واجبة على الشافهين لانهم كانوا
يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوص من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة
فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم ح فيتم القول بشمول
الخطاب المعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجوب المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه
ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام
هم واجدون للصلوة خلف النبي ص او من نصبه فاذا فقد الشافهون ذلك المنصب بان نفوا او منعوا عنهم
عن ذلك بمثل موت النبي ص وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين
مع المعدومين فاذا اتم القول بشمول الخطاب المعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل
العموم فلابد ان يتم القول باختصاص الخطاب الموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير
هذه من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين
ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه
للفاقدين على القول بشموله المعدومين ايضا ولو فرض ذلك فذلك توهم تفرقهم لفهم الخطاب الحاضرين والغائبين
في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته يرجع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم
انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم ان كان فهو مقيد
بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لان الخطاب ان كان بالمعدومين فالحجة

فانتفی اشتراط الاذن ودعوی کونهما متساویین بمعنی ان کل معدوم فهو فاقد وکل موجود فهو واجد مع بطلانه فی نفسه ومغایرتهما فی المفهوم واختلاف الاحکام بالعنوانات وان تصادقت مصادیقها وقد عرفت فیه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت علی القول باختصاص الخطاب بالموجودین خرج الفاقدون ومنهم بالدلیل قلت علی القول بشموله للمعدومین خرج الفاقدون ومنهم ایضا بالدلیل فان الدلیل ان کان هو فقدان الشرط فهما مشترکان فیه وان کان شیء آخر فلا بد من بیانه لا یقال ان التخصیص الاول رضی دون الثانی لکون الباقی اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومین ومع ملاحظة الموجودین والمعدومین معا وضعف المعدوم فی جنب الموجود یندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومین هو رسول الحاضرین بالضرورة ولا معنی للرسالة الا بتبلیغ الخطاب وباحتجاج العلماء فی جمیع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الی الان من دون نکیر وذلک اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانیة ان اراد بتبلیغه علی سبیل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لوارید ما یعم ایصاله الموجودین باخبار المعدومین بتعلق التکلیف علیهم بالمقصود من هذه الخطابات علی الوجه الذی قصد من الحاضرین ومشارکة الرسول بینهم لا یقتضی ازید من ذلک والجواب عن الثانی منع ان احتجاجهم علیهم من جهة ان الخطاب متوجه الیهم بل لاثبات اصل الحکم فیما جهل اصل الحکم واختلف فیه وبعد ثبوت اصل الحکم فی الجملة فیعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراکهم مع الحاضرین فی الاحکام بالاجماع والضرورة ونظیر ذلک کثیر فی الفقه غایة الکثرة الا تری ان المتخاصمین فی انفعال الماء القلیل بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما علی الاخر بروایة تدل علی مذهبه فی بعض الافراد کالروایة الدالة علی ان الطیر اذا وطئ العذرة ودخل فی الماء القلیل لا یجوز التوضی به للقائل بالنجاسة والروایة الدالة علی عدم تنجیس القربة بموت الجرذ فیها للخصم لا یرد احدهما علی الاخر بان ذلک فی مورد خاص ولا یشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضی عدم الشرب وکذلک لا یشمل الجرذ غیرها من النجاسات ولا القربة غیرها من المیاه القلیلة بل دفع احدهما دلیل الاخر انما یکون من جهة القدح فی السند او الدلالة او الاعتضاد او غیر ذلک وذلک لانهما یعلمان عدم الفرق بین افراد النجاسة وافراد المیاه اجماعا فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحکم لا عمومه وشموله وبما ذکرنا فی هذه الخطابات یندفع استبعاد بعض المتاخرین من عدم ذکر مستند الاشتراک حین الاستدلال بتلک الخطابات مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المستند بحیث یعلمه کل احد من الخصوم مما یحکم البدیهة بخلافه مع ان جماعة منهم ادعوا ان الشرکة فی الحکم بدیهی معلوم بالضرورة من الدین وهو الحق الذی لا محیص عنه وبالجملة فقد یثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة علی ما ادعی تواترها البیضاوی فیه فی تفسیر قوله یا ایها الناس اعبدوا ان المعدومین مشارکون مع الحاضرین فی الاحکام الا ما اخرجه الدلیل بل الظاهر ان الدلیل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط فی المعدومین فی الواجبات المشروطة کالجهاد وصلاة الجمعة علی القول باشتراط حصول السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرین والغائبین بل لو فرض فقد الموجودین للشرط لکانوا کالغائبین ولو فرض وجدان الغائبین له لکانوا مثل الموجودین کما اشتهر اشتهارا بینا وقد نقل بذلک مولانا الصادق

فی روایة ابی بصیر والزبیدی فی الجهاد لان حکم الله فی الاولین والاخرین وفرائضه علیهم سواء الا من علة او حادث یکون والاولون والاخرون ایضا فی منع الحوادث شرکاء والفرائض علیهم واحدة یسئل الاخرون عن اداء الفرائض کما یسئل عنه الاولون الحدیث ومما یوضح ما ذکرنا ان العلماء یستدلون فی جمیع الاعصار بالخطابات المفردة ایضا مثل افعل واصل ونحو ذلک ولا ریب فی عدم شموله فالمقصود انما هو اثبات نفس الحکم واحتجاج بعضهم بالروایات الواردة فی ان کثیرا من تلک الخطابات نزلت فی جماعة قد خلوا بعد النبی صلی الله علیه وآله وما ورد فی ان منها ورد فی الائمة مثل قوله تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس مندفع بان ذلک من البطون والکلام انما هو فی الظاهر مع انه تعالی قال للیهود فلم تقتلون انبیاء الله من قبل ولا ریب ان ذلک کله مجاز او یعمم مطلق التبلیغ ولا ینحصر التبلیغ فی الخطاب کما اشرنا ومن ذلک یندفع ایضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبیک بعد قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا ولا بشیء من آلائک ربنا نکذب بعد قراءته فبای آلاء ربکما تکذبان مع ان لبیک لا یدل علی کون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه الجواب والایمان سیما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله یا ایها الناس واستحبابه بعد قوله یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی صلی الله علیه وآله وکذلک فی الاحکام التاسیسیة مع ان الغیر المکلفین مامورون بتبلیغ البشر والمکذبون لا یقولون ذلک وکذلک احتجاجهم مثل قوله تعالی لینذرکم به ومن بلغ ولعدم الانذار فی الخطاب کما مر وکذلک بقوله لیبلغ الشاهد منکم الغائب بل هو علی خلاف مراده ادل وهیهنا کلمات واهیة واستدلالات سخیفة اخر لا یلیق بالذکر منها الاستدلال بمثل قول المصنفین فی کتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ریب انه مجاز او یعمم الایصال بل هو نصب علامة للافهام والاشکال کنصب الایصال للفراسخ وقد یقال ان تلک الخطابات مختصة بالحاضرین ولکن قام الکتاب فی المبلغین واحدا بعد واحد مقام المتکلم بها فلم یخاطب بها الا الموجود الحاضر فکان الکتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الی انتهاء التکلیف والسر فیه ان المکتوب الیه ینتقل من الوجود الکتبی الی الوجود اللفظی ومنه الی المعنی ومن حیث هو قار متکلم ومن حیث انه من المقصودین بالخطاب بالکتاب مستمع ومخاطب وفیه ان ذلک مجرد دعوی لا دلیل علیها ولا یستلزم ما ذکره کون الخطاب من الله تعالی فی کل زمان بالنسبة الی اهله وکان فی زمان لا یجوز المخاطبة بتلک الالفاظ مع المعدومین لانتفاء احد المنتسبین وکذلک فی الازمان المتاخرة لا یتحقق المخاطبة من الله لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوی فلم یبق الا التبلیغ نفس الحکم وهو مسلم قوله فمن حیث هو قار متکلم نعم متکلم لکنه حاک الخطاب المتقدم لا انه مخاطب بکسر الطاء تنبیهات الاول قیل بشمول الخطابات المذکورة للمکلفین الموجودین وان کانوا غائبین عن مجلس الوحی لان الخطاب من الله تعالی ولا یتفاوت بتفاوت الامکنة ویظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الی تفاوت احوال الحاضرین والغائبین وکیفیة فهم الخطاب فان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر فی الاخبار الصحیحة بالقراءة خلف الامام فلعل فی مجلس الوحی کان قرینة لارادة ذلک کانت خافیة من الغائبین فخاطبهم بذلک مع ارادة الخاص مع

فلا بد من القول بتشریکهم معهم بدلیل آخر مثل الاجماع وغیره ولیس ببعید وعلی ای تقدیر فیختص بالمکلفین فلا یشمل من بلغ حد التکلیف بعد زمن الخطاب وان کان موجودا حینئذ ونظیره الوجه مما تقدم الثانی الصیغ المفردة مثل افعل ولا تفعل وافعلی وامثال ذلک لا یشمل بصیغتها غیر المخاطب بها وانما المشارکة بالدلیل الخارج وهو الاجماع علی الاشتراک وکذلک خطاب الرجل لا یشمل المرأة ولا بالعکس ولکن الاجماع علی الاشتراک ثابت الا فیما یختص باحدهما یقینا کاحکام الحیض والنفاس ونحوها بالمرأة واحکام غیبوبة الحشفة وما یتعلق بالخصیان ونحوها بالرجال واما الاحکام المختلف فیها فقیل بان الاصل فیها الاشتراک الا ما اخرجه الدلیل وقیل بالعکس والاول اظهر فاثبات الجهر فی الصلوة الجهریة انما یثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدلیل وکذلک استحباب وضع الیدین علی الفخذین فوق الرکبتین حال الرکوع فی المرأة وما ذکرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوی ان الاصل عدم الاشتراک الا ما اثبته دونه خرط القتاد ولا یخفی ان عموم الاجماع لا یقبل التخصیص لکونه من الادلة القطعیة لانا نقول انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوی الاجماع مثل عموم الحدیث معتبر واشتراک الدلیل وهو المستفاد من تتبع الفقهاء او صرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساری فی شرح الدروس بیان انه فی مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبیلی فی اوایل کتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفریقین من الرجال والنساء مثل ذینک اللفظین مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذریة آدم یشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات مختص بهن واما مثل المؤمنین والمسلمین ففیه خلاف والاظهر نقل اللغة ولهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فیهما کالقانتین واهبطوا بعضکم لبعض عدو ونحو ذلک وفیه ان الاستعمال اعم من الحقیقة والمجاز والتغلیب مجاز ویؤیده آیة الحجاب وغیرها ومما ذکرنا یظهر ان خطاب النبی صلی الله علیه وآله بقوله تعالی یا ایها النبی ویا ایها المزمل وغیرهما لا یعم غیره المقصد الثانی فی بیان بعض مباحث التخصیص وهو قصر العام علی بعض ما یتناوله وقد یطلق علی قصر ما لیس بعام حقیقة کذلک کالجمع المعهود ومن ذلک تخصیص مثل عشرة والرغیف بالنسبة الی اجزائهما والتخصیص قد یکون بالمتصل وهو ما لا یستقل بنفسه بل یحتاج الی انضمامه الی غیره کالاستثناء المتصل والشرط والغایة والصفة وبدل البعض وبالمنفصل هو ما یستقل بنفسه وهو اما عقلی کقوله خالق کل شیء والعقل یخرج ذاته تعالی وافعال العباد واما لفظی کقوله تعالی خلق لکم ما فی الارض جمیعا ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه واختلفوا فی منتهی التخصیص الی کم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام ویجوز الاستعمال فی الواحد علی سبیل التعظیم وقد یفسر الجمع القریب من مدلول العام بکونه اکثر من النصف سواء علم العدد بالتفصیل او ظهر بالقرینة کون الباقی اکثر کقولک اکرم اهل المصر الا زیدا وعمرا وقیل لا بد فی ذلک من بقاء جمع غیر محصور وذهب جماعة الی جوازه حتی یبقی واحد وقیل حتی یبقی ثلثة وقیل اثنان وقیل لا بد فی صیغة الجمع من بقاء ثلثة وفی غیرها یجوز الی الواحد وقیل ان التخصیص ان کان بالاستثناء او بدل البعض جاز الی الواحد نحو علی عشرة الا تسعة واشتر العشرة احدها وان کان بالمتصل غیرهما کالشرط والصفة والغایة او کان بالمنفصل فی محصور قلیل فیجوز التخصیص الی اثنین مثل اکرم بنی تمیم

(فی بعض مباحث التخصیص)

(فی منتهی التخصیص وکیفیته)

الطوال وان کانوا طوالا او الی ان یفسدوا وقتلت کل زندیق وهم ثلثة ولعله ناظر الی صدق تلک العمومات مع الثلثة وان اکثرها اثنان وهذا من الشواهد علی ان العام یطلق عندهم علی الجماعة المعهودة کما اشرنا وان التخصیص بمنفصل فی عدد غیر محصور او فی عدد محصور کثیر فکقول الاکثر والاقرب عندی قول الاکثر لما تقدم ان وضع الحقایق والمجازات شخصیة کانت او نوعیة یتوقف علی التوقیف ولم یثبت جواز الاستعمال الی الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دلیل عدم الجواز والقدر المتیقن الثبوت هو ما ذکرنا غایة الامر التشکیک فی مراتب القرب وهو سهل ان ذلک فی الاحکام الفقهیة والاصولیة لیس بعادم النظیر کما فی الافراد الخفیة النادرة فی العام واللوازم الغیر البینة اللزوم فما ثبت جوازه فی ظن المجتهد فیجوز وما لم یترجح عنده فلا وما تردد فیه فیرجع الی الاصل من عدم الجواز والقول بان الترخص فی نوع العلاقة فی المجاز یوجب العموم فی الجواز غفلة لما حققنا فی اوایل الکتاب وفی اوایل الباب اذ قد عرفت ان العلاقة المرادة غیر معلوم بالنسبة الی جمیع الاصناف فی جمیع انواع العلایق وسیبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاکثرون علی ذلک بقبح قول القائل اکلت کل رمانة فی البستان وفیه الالف وقد اکل واحدة او ثلثة وبقی مما ادعی استقباح اهل اللسان واستنکارهم ذلک من جهة ما ذکرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتین لنفی الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا یستلزم عدم الجواز الا ان یراد استقباحه فی کلام الحکیم سیما الحکیم علی الاطلاق الذی هو موضوع علم الاصول ولکن ذلک لا یثبت نفی الجواز لغة والقبح بسببه فی کلام الحکیم لیس مطلقا فیه واضح والمقام قد یقتضی ذلک احتج مجوزوه الی الواحد بامور الاول ان استعمال العام فی غیر الاستغراق مجاز علی التحقیق ولیس بعض الافراد اولی من البعض فیجوز الی ان ینتهی الی الواحد وقد یمنع عدم اولویة البعض لان الاکثر اقرب الی الجمیع وعورض بان الاقل متیقن الارادة مع الکل ومع الاکثر بخلاف الاکثر فانه متیقن الواحد الکل خاصة علی ان اقربیة الاکثر یقتضی ارجحیة ارادته علی ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفی اصل الاستدلال وجمیع الاعتراضات نظر اما فی الاصل اضافات فان مبناها علی ان جمیع المراد من العام المخصوص کالبحث لا یبان جواز ای فرد من افراد التخصیص وعدمه کما هو المدعی فانما یتمشی هذه اذا علم التخصیص فی الجملة فلو دار الامر بین التخصیصات المختلفة امکن التمسک بامثال ما ذکر ولا یمکن ذلک فی اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا یجری بعض المذکورات فیه ایضا مثلا اذا قیل اقتلوا المشرکین والمفروض ان المشرکین مائة واحد منهم مجوسی والباقی اهل الکتاب وورد بعد ذلک نهی عن قتل المجوسی وورد نهی آخر عن قتل اهل الکتاب وفرضنا تساوی الخاصین من حیث التنع فمن یلاحظ الاقربیة الی الجمیع فلا بد ان یبنی علی النهی الاول ومن یلاحظ تیقن الارادة فلا بد ان یبنی علی الثانی ولکنک خبیر بانه لا معنی ح لعدول الاقل فی الاکثر فان المجوس لیس فی جملة اهل الکتاب کما لا یخفی نعم یمکن اجراء ذلک فی المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشرکین الا بعضهم ولکنه لا ثمرة فیه لسقوط العام من الحجیة بعد الاجمال نعم قد یجری ذلک فیما لو ارید من بعضهم النکرة المطلقة الموکولة تعیینها الی اختیار المخاطب ولکن ذلک لا یندفع قاعدة کلیة ینفع للاصولی فی جمیع الموارد وکیف کان فلا دخل لما ذکر فیما نحن بصدده فالتحقیق فی الجواب ان الادلة

انما يثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه لا بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل دفع جوابنا هو المستحق الممكن
الحصول المقابل للممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك
انما هو الذى اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات محاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام فى
الخصوص هو العموم والخصوص وهو فى الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده
بيان نفى المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذى ثبت من استقراء كلام العرب هو
الرخصة فى جواز استعمال العام فى الخاص انما هو الاستعمال فى الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص
حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هى علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير
مشروط بشئ كالاشتراط فى عكسه كون الجزء مما ينتفى بانتفائه الكل وهو متساوى فى الجميع ففيه ان افراد العام
ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء انما يثبت
الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقى وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك
يظهر ان الكلام لا يجرى فى مثل العشرة ايضا وان فصلنا من صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له
على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجئ وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا
لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزء فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب
العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة فى الحقيقة هو مرتبة مثل الدراهم والدنانير
فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له على دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام فى الاعداد التى ميزها فى صورة
المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب الاستعمال الكلى فى الجزئى ايضا وانما هو فى
العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة فى خلاف الجواز انما هو المشابهة
لعدم تحقق الجزئية فى افراد العام وهى انما تتحقق فى كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع
حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هى العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التى لا تحتاج
الى البيان مصرح به فى كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقى وما يترائى من الخلاف فى كلام
بعضهم كالمحقق الكاظمى فى شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين من جملتها العموم والخصوص الى
المشهور والمحقق البهائى فى حواشى الزبدة حيث نسبه الى القدماء انما هو ناظر الى تعيين العبارات من حيث الاجمال
والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثنى عشر وكل ذلك اختلاف فى اللفظ والا فلا خلاف
ولاصحاب هذا القول ايضا حجج واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه ان من باب التعظيم لقصد التعظيم
لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة فى كل واحد سيما وصف الحافظية
صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك
كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق

المفسرين

واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل المعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال
لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام
لورده والصواب فى الجواب ان يقال ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما تواعد
الميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار
والاحجام من الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم
حتى يتقاعد فالقى نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم بن مسعود
وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس يعنى اباسفيان وجيشه
وتكلم من مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع فى المحاورات
ومنها تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة فى الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولك اكلت الخبز
وشربت الماء ومرادهم اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا فى اوايل الباب ان المفرد المحلى باللام
حقيقة فى الجنس ومجاز فى غيره والقرينة قائمة عليه هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهنى
وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندى لا من قبيل جئنى برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد
الذهنى المساوق لها فى المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهنى سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعانى الاربعة
ويتعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة فى الجنس واستعمل هنا فى الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد مع قطع
النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلى فى الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقى فى الخاص
لا العام الاصولى وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة او الاثنين بما قيل فى الجمع وان اقله ثلثة او اثنان
وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام فى الحكم وتقدير تسليمه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق
على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك فى الجمع
المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتأمل فيما ذكرنا ما سيجئ **قانون** اذا خص العام فى كونه حقيقة
او مجازا اقوال وقبل الخوض فى المبحث لا بد من تمهيد مقدمتين **الاولى** ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة
معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان
لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالوضع متقدم على العلم بالمعنى بل انما
المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت
فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع
ينافى ما ذكرت من نفى ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع
له ومرادهم ثمة فى نفى كون استفادة المعانى غرضا منافى الوضع التصديق بان تلك المعانى قد وضعت لها تلك الالفاظ
جمع القاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعانى لاجل ان يحصل تصور المعانى بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها

حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف
غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولابد ان يكون الاستعمال فيه على قانون الوضع ولا ينفك
الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لابد ان يكون هو المراد ولابد ان يكون المراد ما هو مدلول
اللفظ وحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولابد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث
الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح
ح عدم المنافات غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يكن الا لمعنى واحد وسيجيء تحقيق ذلك
في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى
مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز
ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند
تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من الارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك
ليس عين تصوره ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا من
الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدد خروج عن قانون الوضع فمدلول
اللفظ بسبب ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوايل الكتاب
وتبصر ان ما ذكرنا بنظر كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية ولا باس
ان نشير اليه وان كان خروجا من مقتضى البحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور
على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ
دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث
دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله
من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب
بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد
منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه
بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون
الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد
به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم تكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد
بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة
وان كان جزءا فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان تكون صادرة على طبق
قانون الوضع فلابد ان يراد منها ما اراده الواضع على حيث ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه

مستقل فليس ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد
مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح
فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء وعلى سبيل منع الجمع ففي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون
الجزء فيه معنى آخر لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه فيه فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر
الذي هو الجزء واما بمجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمناه لكون ذلك خلاف مقتضى
الوضع وح فلا يريد من اللفظ الا معنى واحدا فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه
من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك
اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ
في الجزء مجازا الا بتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما
فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء
فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه
من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقة التي هي في ضمنه وهو احد
معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر فيه انه
لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق
كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض
يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها
انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم اقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء
في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام
الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع
وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في نحو البناد ستاق مسمى بالكراد
فاذا اطلق الكراد واريد منه تلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل والارادة
انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها فيه فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال
ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية
من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابق قوله واذا اطلق
على الجزء كان دلالته عليه مطابقة قلنا لا نسلم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة
التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى

مجموع وهو ممنوع لما تكرنا او مما ذكرنا يظهر الكلام فى الملزوم واللازم وبالجملة ملزوم كون الدلالة المطابقية
مطابقية لارادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع كاف فى دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخرى ومما
ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسى ره من قوله لا يراد منه معناه التضمنى فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه
التضمنى الحاصل بسبب ذلك المطابقى بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما
يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقى واحد لا الاغير فاذا دل على احد المطابقيين الذى
هو الكل ويتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقى الذى هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تعدد على توجيه اخر
ما نقله عنه الناقل بالمعنى فى ذلك صحيح وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا
عليه بامور لا ترد عليه مثل النافم باستلزام الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكر من امتناع ان يراد بلفظ واحد
اكثر من معنى فيدفع بان مراده اجتماع الدلالات التى تتوقف على الارادة وهى الدلالات المطابقيات والتضمن
والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان لا يكون الدلالات التضمنية والالتزامية موقوفتين على
الارادة من اللفظ ويندفع بما مر لينه اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه
بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد فى هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد
به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذلك المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه حينئذ
مطابقة كما يظهر مما تقدم وهذا ما وصل اليه نظر القاصر فى تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو
فكرى والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ
بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم منها الدور لمنع التوقف
افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون
كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة
لتلك المعانى فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسب بعضها
الى بعض فى ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعانى المركبة لا محالة
اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات
نوعية وفائدة الوضع النوعى افادة معانى اشخاصها فان تحقق نوع التركيب فى ضمن فرد خاص يعرف التركيب
الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من
التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع فى ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول فيما
مثلا على النهج المقرر فى الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه
على المفعول فاذا تشخص فى مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضرورة
حصول الكلى فى ضمن الفرد واما تمام معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة

التركيبية

وضع
التركيبية تفاوت فى اوضاع المفردات كما فى صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر فى
المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفى اثبات
وبالعكس خلافا للحنفية فى الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو فى الاول واما فى الثانى مثل له على عشرة الا ثلثة
فهم ايضا يقولون بافادة النفى وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة
لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك فى مباحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة فى المقامين
للنقل من اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية خلاف
الظاهر لان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يفهمون منه ما قبل
واستدل الحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولى والوجه فى تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة
بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولى مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه
انه لما لم يجز استثناء الطهور من الصلوة الحاصلة فلا بد من تقريبه اما فى جانب المستثنى يعنى لا صلوة
صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور وفى المستثنى منه يعنى لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا بالاقتران بالطهور
والمطلوب نفى امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضى امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية
وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر الشرائط
الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة فى الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور فقد يتوجه بارادة المبالغة
فى المدخلية والحصر الادعائى وما ذكرناه اوجه وبالجملة هذا النوع من التركيب ظاهر وهو فيما ذكرنا
وهو عين ما جعلنا حقيقة فى الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال فى غيره ومن ذلك يظهر ما استدل بعضهم
بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او الاخبار عن حال المؤمن من انه لا يفعل
ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا فقتله او حربيا بسبب اختلاطه
معهم ولا ينحصر الخطأ فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الرابع اختلفوا فى تقدير
الدلالة فى الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا فى قولنا له على عشرة
الا ثلثة هو معناه الحقيقى ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقى اعنى السبعة فلم يرد فى
الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكى فى
المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضى ابو بكر على ان مجموع
عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين والاول
اما بطلان القول الاول فلانه يستلزم الا يكون الاستثناء من النفى اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو
خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح انه لا يثبت فى ذمة من قال ليس له على شى الا خمسة شى لان الخمسة مخرجة من شى

قبل اسناد النفي الى شئ فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا وليس
فلو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هنا الا اخراج الا من الحكم
فان المقصود منه انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول
باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فرت عنه
من لزوم التناقض فكيف المناص عنه على ما اخترت قلت واني الهرب عنه غافلا عن حقيقة التخصيص ومتلبسا عليك
امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي من الحكم
الصادر من المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك او سهو المتكلم وغفلته عن حال
المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهله بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج فانت خبير بان امثال
ذلك لا يتصور في كلام الله واشرف الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء
ليس منها فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون
مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان
اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن
ثابتا في نفس الامر فلا تناقض فيه وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل حينئذ الحكم اولا بالباقي لكنه
يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجي بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك
انه اراد بالاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب
احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولكن
فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الا
شاملا للاسد الادعائي مع انه ليس مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما
النكتة التي اشرنا اليها فهي ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعدد اسامي
الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام
مجازا مع نصب قرينة عليه والاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي فانه لا
له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ليس الا
ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين
عاما وهو ان الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص
اللائق بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط نظر الاولى هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته
بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره
بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد

هو عصام الدين في حاشيته على شرح الجامي منه

جميع المتعدد تنسب الشئ اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه من النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة
للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل حصلت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا
فهو والا تركب في النسبة المستفادة من الكلام ليفكك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد
مع انه لا يتاتي على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما
حققناه ظهر انه لا وجه لايرادات التي اوردوها على المذاهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قول
اشتريت الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من من النصف بعد
الاخراج وهو ربع الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا
ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية
كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها والمراد بالجارية
وحدها بعينه بعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية
فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه فالضمير ليس يعود الى الظاهر المراد
من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب من سائر الايرادات التي لم نذكرها هنا ثم ان القول
الذي ابطلناه لا ترى مخصوصا في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل فقد اد بعضهم تجوز هذا القول في المخصص
المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من
سمع او عقل ودعوى حجتهم دون التجوز باللفظ من معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج
تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف
في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك وانت خبير مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول
في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغوية في ارادة الحكيم
فان ارادة الاستغراق من اللفظ ح لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع
الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التركيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يحصل من الكلام
اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شئ كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت
ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر
قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقال كل انسان
اما كاتب او غير كاتب واين هذا فيما نحن فيه وليس هذا معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء غير
اخراج من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ح ودعوى كون معنى هذا التركيب
هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وابهاما تهم انما
هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ليس نعم ملاحظة اعتبارا تهم في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا

نكتة

من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة مع خلافه للنكتة التي ذكرنا ووجهها وحاصل الكلام
المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او وتخصيصه في نوع من المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام موضوعا
للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من القول
في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي استشعر هنا انما ساجيبك في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم من
ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدها عشرة موصوفة بانها اخرجت منها الثلثة
وثانيها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون
مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى
انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب
والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان
معاني مفردات الهيئة التركيبية قال فعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف
في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر للشارح ان ما نجهو
لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان مقتضى قولهم بانهم
يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وفيه
ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة فيرد
عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير
مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التعبير
عنه بلازم مركب كالطائر الولود الخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل نصف سبع واربع
ونلثه لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم خلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويناد منه كما حرره العضدي
وهو ممنوع ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اختاره على ارادة
العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهم العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات
وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض
والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام **الرابعة** الاستغراق المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى
المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا
ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون
على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز
اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح

استثناؤها عادة مثل ان يقال له علي مائة الا تسعة وتسعين وبعضا احتج الاكثرون بامور **الاول** قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو
محال فان الآية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقون من العباد بعد اخراج
الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك اندفاع
كل ما اورد عليه فلا نطيل بجيبا نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بجواز المساوي ولا يتعين
الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الآية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة
من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن من حكم الآية الثانية فيكون
متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة
للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة
والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يعدل الى
الى المجاز ولذلك حمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع
وصرح المفسرون بان المراد من الاعباد بنو آدم **الثاني** اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم
بواحد فلولا صحته حكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق **الثالث** قوله تعالى في الحديث القدسي
كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد
من الاعلام وتحقيقا في المخلص منه من مواهب الكريم المتعال ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوال وهو انهم
ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله ثم
ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر
من المحققين وان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا
وفي هذا البحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع
كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالمنفصل المذكور
ثمة فيه ان الجمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي
والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل
فكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين اقوالهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال
انهم قد عملوا اعتمدوا عليه الامر بظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما
الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية
ووضع المجازات نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز بعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات

المركبة فاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هي للقدر المستفاد من تتبع كلما تم من الرخصة في الاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بيناه في العلائق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج من متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكلا الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال فح نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهته او اقتضاء المقام فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا الا انه الحالة عملية بل لما فيهم من الاستهزاء ثم فيحال ذلك في موضع التحزين والتمليح بل وكذلك له على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيده ما ذكرنا من المستثنى في معرض التبيان غالبا للقليلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء البيانية هو ما يسبق الى السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقة الاصل ووضع الاستثناء وح فيتلخص بعد التامل ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه من غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل للاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف بمعنى افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف خاص من الاصناف لا افراد من جميع الافراد والكثرة الصنف لا تستلزم كثرة الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام المقابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان القصد الاصلي لله تعالى ما كان هو الهداية والارشاد

يحمل

يحمل الغاوين محمولا جملة لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالتعليل الذي لا يبتنى عليه في ابليس بالعكس بل هناك المعنى انما يلاحظ بالتبعية الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف من كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر وبتوضيح ما بيناه انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان انما تم على الزام الواصلي لا يدل على انه تم على صحة الاستثناء وكونه حقيقة فان دعوى الاكثرين لعله مبني على نحو يظهر ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يلزم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولولا غلط اولفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وابهام المعنى بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا الا ان قوله له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيأخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المعاد والله يعلم لعله انه لا يبعد في الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان ذوقه وسليقته مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم انما انتهى هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلابد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهو لا يصح جعلهما في النزاع فلابد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وقال الخوئي لاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا في معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام نفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خص بلفظ متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمعنى خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء كانوا الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع التقييد الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا بني تميم الا الجهال منهم الحكم على واحد بشرط انضمامهم لهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كلا تكلفات باردة وتحكم في حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المنتزعة مغايرة الهيئة المفردة وكل منها موضوع لمعنى والاول معنى قولنا رأيت اسدا يرمي مع قولنا رأيت سبعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك نادرة التراكيبية الحقيقية بمعنى واحد لا يوجب اتحادهما الا الا

وما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل آه فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا انه تخصيص الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وخرابة تنبيء الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ليضم ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي ظهر بعد التخصيص يعني ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة بيان الخصمين المفصلة لا مكتنا جريان القول فيه من بعضهم وما حققناه ومنه يظهر انه لا يمكن ان يقال ليضم ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي بحجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم ح وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فهو ح ذلك اول اقبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار رفنا وله الجميع لا الباقي وكون الباقي واحدا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي من الجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به بعض علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس جزء العام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد ليس دلالة غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد فرد وان قيل الافراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بمعنى ان الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي لاستقلال مباحث استعمال المشترك فيه فانهم ذلك فانه لا ينافي ما قدمناه سابقا من ان دلالة العام على الافراد دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل انه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع عن السبق بلا قرينة وبدونها فيسبق العموم وسبق الخصوص علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره فيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام كما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ليظهر ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لبداهة انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل

ليس

ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء بعد المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل مفيد للبعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غايته الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هي الحال في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ليضم وليضم يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض من الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والفسقة للاجنبي مجازات واللوازم باطلة اما الاول فلان هذا عام واما الاخير فلان الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به المعنى غير ما وضع له اولا وهي بعد ضم المتعقل عنه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تحقق معناه فهو ممنوع لكنه لا ينافي علينا وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج من المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا ولا ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا كما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس والعلامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على حد لوابها او ان جعلنا الكلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع الواحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانما اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بيناه سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التراكيب المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها المركبة الحقيقية على المفردات المستقلة الموضوعة بالوضع النوعي لمعانيها المحللة باجزاء متعددة مع قطع النظر من ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان اريد في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة ح بين المقيس والمقيس عليه ولا معنى للقياس هناك اثبات الوضع كما لا يخفى وان الوضع

العام حجة بعد التخصيص ام لا

لم يثبت ح في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب التنقيص فيقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن
او ان الكلام بين الكلام في المثال الاخير وجعله مبنيا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه
منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمة وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المذكور بان المراد بالاقسام المدلول وان
الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وعليه ما عرفت من فساد هذه الطريقة اذ يجري مثل الفرق بين اسماء العدد وغيرها لان وهو
غير ظاهر الوجه والقائل وحجة تفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل
المستقل وكذلك حجة تفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها يظهر من البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين
فما ذكره البرهان والذي اراده اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا
الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة التجوز وضعفه ظاهر مما مر قانون العام المخصص بمجمل
ليس بحجة اتفاقا فانه كان مجملا من جميع الوجوه فيما يجمع مثل قوله ثم احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين
الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة فمن قبل ما لا اجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب
اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف بعض العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم
من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بها لو كان العام منبئا عن الباقي قبل
قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها
من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف واقيموا
الصلوة قبل اخراج الحائض لنا الظهور في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في ذلك حتى ينتصب قرينة اخرى على غير
المخصص وذلك مثل العقلاء لا يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غيره من
ليس وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من
الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو
مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم بهم ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى له لصحيح الا
الظهور وان اراد حكم التناول الظاهري فهو ما قلناه ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات
المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على
افادته المخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح فهو ضعيف لان الدور المعية
كالمتضايفين والكفتين المتساويين ثم احتج المنكر مطلقا بوجهين ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من
المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا انه خرج بالتخصيص من كونه
ظاهرا او ما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم [illegible] مرجح اذ الاقربية الى العام مرجح وما ذكر
مباحث الالفاظ على الظنون فلان المتبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا
يرمي يتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الحجر كما لا ريب ان العام المخصص بتمامه ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف
الى الباقي

الدور م

الى الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكما ان النزع ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا بعيد فيه
عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والغالب الناشئة
عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وتوجيه كما حكاه على هذا فالظاهر افادة الدليل عليه والحمل
على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين
الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص هذا مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ذكرنا
يظهر الجواب عن الثاني هنا ولكن لا اشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول لكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على قول من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة مبتني على الحجية في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان
كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يبتني الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث
ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد
ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فحينئذ يقال في الاستدلال ان تمام الباقي احد
الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ويرد بانه لا يجري على القول بكون الخروج اصالة الباقي فكما لا يقول احد ان السبعة
مثلا اسم لبعض العشرة دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع
بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي الا بائة فقط فهو غير الحقيقة لا احد الحقائق
ولا على القول بانها حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة تناول الغير تناوله للباقي فان
ظاهره انه لم يطرأ عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر
الذي هو سبق الباقي الى الذهن لانه لا معنى لسبق حال لا بعاض من دون بعض لا على القول بكونه حقيقة
فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال لانه هو
عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول
المفصل بالمنفصل والمتصل ايضا مبني الى ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل
المفصلات اخر في المسئلة ايضا على هذا ناظر الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض
بحسب المقامات فان ما انباء من الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ كذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى
مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات لا يتعين جميع افراد الباقي والزائد مشكوك
فيه هذا وحاصل الرد لنا انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي بناء على القول بالحقيقة في القانون
السابق فلا مناص من الحجية ان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور وهذا الخلاف المذكور في هذا
القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكرنا التوجيه لا يدفع
التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام لو فرض تخصيص

تمام الباقي مرة بعد اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم تطلع الاعلى التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات
حاصل عند السامع ولا ريب ان القايل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى
دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح عرفا العام محتمل الحقايق
متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فيساوي احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا
المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده
في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك تمنع جريان الاستدلال مكابرة تعميم الكلام فيه مثل
قول المجازية حرفا بحرف وقد ذكرنا تفصيله بعد التامل في اجراء الدليل على جميع الاحوال مع الحقيقة فان مراد من
قال انه عشرة الا ثلثة اسم السبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسم الباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجري
الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول من القائل وكذلك الكلام
على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان الغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي العام على قول هذا القائل
نعم يحدث شيء في ذلك ان ذلك انما يتم فيما لو كانت افراد العام غير المحصورة واحتمل التخصيص مراتب متعددة
منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي فيه فانت بعد التامل فيما ذكرنا في ابطال هذا القول تعلم ان
الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد انما يتعلق باللفظ وقد فرض انه حقيقي ليس بالنسبة الى الباقي
والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير العقد
المخرج فهو يحتمل للمراتب المتعددة ويجري فيها الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا
اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاقوال بل انما هو اذا لم يطرء هنا اجمال فقد يحتاج الحقيقة
الى القرينة كما هو في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان
معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على
الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر وقد بيان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو
ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجابوا وهو
موقوف على كون المجازية معروفا منها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كما كان
ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرني الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على
هذا قيل وتحقق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض الدعوى الباقي واما ظهوره فيجري لازم القايل بكونه حقيقة بظهوره
والقايل بكونه مجازا على خلافه لان المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وفرع عليه التفصيل فاما اقول ويظهر ما فيه
بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما
اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منها فيما احتاج اليها اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بيناه سابقا
بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اغمضنا

عن

عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا تفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل وتوقد
ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه ان لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكرارا ذا اجمال
من جهة تعدد المجاز اخص من تعلم ظهوره فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق محتملة بحسب
العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
مثل قوله تعالى وجاء رجل الى اقصى المدينة وكذلك كان ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى التبادر ولزوم
الذم واستحقاق التاول وغيرها كما بينا فيضعف الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امر لا بد ان ننبه
عليه وان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع انه محل النزاع فيها وعلى التكلم بتعين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال اكل ه
البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في العام انه
المتيقن ايضا ولم يتنبه المستدل وتمسك بالاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القايل بالحجية
في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة تعيينات في الاحكام ولا ابان بكون مرادهم
بجواز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك
اقل الجمع عند القايل به ثمرة مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير قد يتعلق الاخراج من نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد له
النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة متعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي
الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلابد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص
والا فما ذكره يبطل كلام السابق على الاستدلال واجزائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه وسيجيء في القانون
الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر ان ضعف ما قد يعارض قول به المجاز الموجبة للحجية في تمام الباقي على
ما ذكرنا يتضمن ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع
يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فالظاهر ذكرها حجة للفصل الحجية
في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلابد لهم ان يجيبوا عنه بان يتقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين
فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد الفصل في المتعين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء
كما لا يخفى بل الحجية حينئذ انما تثبت في العام مع القرينة المذكورة   قد عرفت ان المخصص المتصل هو
الاستثناء بالمتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية عن المذكور
بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الى الاجلال هو الناس العلماء وفي اكرم
الناس الا ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم
وفي اكرم الرجال المسلمين هو الغير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم وانت بعد ذلك خبير بطريق
اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وغيرها وتميز المختار والزيف

الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن
المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق
المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا
وحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا
مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين بعض الاحكام
من الضرورة والبداهة اخذين ما لا يعلمون من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض
الوارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام
هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فخطابات المعصوم معهم لابد ان يكون
معهم بحسب ما يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون الفحص
وربما كان الوقت يقتضي التعميم لهم دون التخصيص لاخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح
الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن المجتهد في هذا الزمان واما نقلة الاخبار الآخرين في زمانهم وعلمائهم عليه فهو ايضا
لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد
عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم عليهم السلام في ذلك ويجيبون بالعلاج الى موافقة الكتاب او السنة
او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول لنا في زماننا عن مجتهد بعيد
عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا
ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف قياس هذا بخبر
ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد اخر مع عدم علم السامع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد
الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال واما عرض اختلالات بسبب طول الزمان وكثرت تداولها بالايدي سيما ايدي
الكذابين واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه
من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم ومن عدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك
في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين
ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى قوة او موارد محتملة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول
التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف
والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة
في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت المردد فيه اليقين لابد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع
وسبيل العلم به مفقود غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد
منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر
المتواتر

المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية
الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولابد في الاعتماد على
شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او التساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين
من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار معمول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل
ما رايناه اولا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة
من القول اذ يلزم على التخيير في العمل مطلقا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده
بعد ثبوت العجز من تحصيل وسد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على
ما حصل الظن بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها فالاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل
ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذلك
سائر الادلة فيصير الفقه حينئذ من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان خبر
الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم
لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات فيما لنا
لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث ان هذا يصير
من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة
ايضا الا انه يلزم منه العمل بالحرام لا بنحو الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز
الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو التعارض وحينئذ لم يوجد له معارض
لمن انس بطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول الامر والحاصل ان المجتهد اذا علم ان الدليل الحكم انما هو
في جملة هذه الادلة المتعارضة المتخالفة لا في كل واحد منها فلابد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل
بايتها هو الراجح في نظره لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار رحاصل ان ويجب علينا علاجه وعدم
العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رأيناه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين
المتعارضين صادق على ما ورد علينا في الجملة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة
عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض
له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي رايناه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض
فيصير اجراء حكم كل من المتعارضين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد
منحصر في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن
من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات
والاعتماد على الترجيحات وسياق الكلام في كفايته وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان

ان العام الشايع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعمّ من الناقض الواقع الجمع حكمه
او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض دون ساير
الادلة وشبهة من القول بوجوب الفحص عن المخصص في العام انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام
لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر
قايم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا ان اراد
انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه ان اورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب لكن
احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول استحباب فهو في الحقيقة
احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة
طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بورود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية
او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في
العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل
او مظنون وان ادى ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فملاحظة التحقيق لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات
ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث
عن العام من دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين
انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى بعض من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل
الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح
المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد
خص بخلاف ساير الحقايق فانه لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف في العلية من جهة التجوز فما صار الى
الحقيقة وعدم التخصيص بحقيقته فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان العلية ليست فيها الى
هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما ذكرنا
انه يجب الفحص من احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف
افراد العام فاذا جاء قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل
ان يراد منه اوثم او حكمهم او نوبتهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل نحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف
احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت الا
مجازات او من ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد
عرفت انه كان احتمال المعارضات وعدم اقتضائنا فيما ذكرنا بعض الاضاف فجعله حقيقيا بالقول ان الدليل على كفاية الظن

بعدم

بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء
التكليف وعدم سبيل التحصيل الى الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول
اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء
وليس يحصل العلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان
بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات
غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار وثبت كفاية
العلم بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم
لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير فيندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض
وان العمل بالظن انما هو فيما لم يكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن
وان امكن تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن
الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يتوجه القول بلزوم القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مقيد
بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يقع البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه
وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص
لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في القسمين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان
اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل له اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم
المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام
الخطاب قرينة حالية اوجبت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه
من الاحتمال يمنع من القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه
احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله
جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وساير كيفيات الدلالة لم نر الى الان سبيلا الى التمكن منه فدعوى
اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت لو تم
لاقتضى الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا من تحصيل القطع قلت ان المراد
من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى الظهور في دلالته بعد
الظواهر في شيء منها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في بادى الراي وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة
والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث
والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن
ثم ان بعض افاضل المتاخرين جعل خطابا كيفيا وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع

والظن كلاهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه   انّ احدا من النازعين
والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة الموقف من صاحبه حتى يبحث ويفتش عن المعارض
والمخصص بل سكتوا وتلقوا بالقبول والانتقال اليها مضا واجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم
على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر الاصحاب بل كان عند بعضهم واحد وعند آخر
اثنان او الثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل فيما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها
فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل وبنهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر
من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب
عنهم عن المخصص وقررهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم عما ليس في جميع الافراد
وكذا في خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد العام للخطاب الخطاب
للامام ع وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في ما ضع امر وكذا النازعين والباحثين كان نوعهم لطائفة
من افراد العام الطائفة [illegible] فكانوا فارغين عن العام فاستدلال صاحبه بذلك كان بسكت وذلك لما تخصيص
العام بالنسبة الى غير تلك الافراد ان العلم المخصص بجزء في الباب كما مر تحقيقه فرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث
عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطاري من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة
فاذا ظهر وجود مخصص بالمرة ولا دليل الى وجوب التخصيص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود
مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض
الدليل ما فهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل هذا الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار
ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المومنين عليه السلام حيث اجاب عن اختلاف احاديث
رسول الله صلعم وتمامها فان امر النبي صلعم مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون
من رسول الله صلعم [illegible] الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القران الى ان قال فما نزلت على رسول الله صلعم
اية من القران الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها
وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا ولا
يندفع الاختلاف والحرج الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص
واحاديث الائمة عليهم السلام مثل احاديث الرسول صلعم وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني
الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف من كلامه كيف
شاء ولا يكذب ويدل على المطلق ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب ان
موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد
من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر من خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما ذكره بعضهم

فنقول هذا قال الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها فيه اكثر مما كان عند كل واحد
من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية من
النصوص اكثر مما وجد النص بمراتب شتى وما لم يذكر في الكتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعف
ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ الجميع بالخصوص فيلزم اهمال العباد بالله قصرها في ذلك لعدم
تبليغ ذلك الخصوص في الجميع حتى ما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة اليهم بقولهم علينا ان نلقي اليكم
الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب حمل
الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد لاصل
والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البرائة وعدم جواز نقض
اليقين بالشك وعدم شرعية الحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو
ذلك وبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الخطابات ولم يظهر من حالهم
ان تلك العمومات التي في الاصل والاصلين كانت مما لم تصل اليها ايدي المخصص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم
من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا ان الخاص بين لهم من خارج والتخصيص على جميع
الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غيرها فهو لا ينفي كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل
يكفي اصالة العدم حينئذ ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في سائر
الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ان الامام ع اطلع عليه وقرره
وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يداينه ريب ولا يعتريه
شك فكيف يقاس زماننا بزمان اصحاب الائمة ع ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه
والفقهاء مما يقضى منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن
المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ما بيناه اشكل عليه الامر في الامام
يرجع الى الامام   قوله ثم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجئ
العدل في البحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يتوهم
منه مواده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب لا التخصيص والبحث عن المراد من خبر العدل
اذا كان محتملا لغير الظاهر احتمالا مساويا له ليس تثبتا في انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر
العدل لا يتامل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل انما يتامل لو هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى
لا يقال ان هذا تثبت في خبر العدل والاصل عدمه لاطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا الا من
الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل نقول التبادر من الاية
المقيد والنكات سكانه مع انه يرد على المستدل النقض بحمل خبر العدل فان قبل ان الحمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل

الزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح
من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلت
حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص اذ الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم قلت حصول
الاجمال من جهة تساوي احتمال الشهود عند من يتساوى عنده احتمال مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور
والمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص
مع ان هنا فردا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كاظهر خلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا
اطلاقه حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا من الدلالة على الاعتبار بعينه ها وإلا فلا ريب انه يصدق على كل
من جري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل حينئذ مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث
انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا
عما اذا ثبت من جهة فهم المراد اية النفر وجه الاستدلال انه حتم او جنبه الحذر عند انذار الواحد
ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي
العام الا بعد الفحص انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول
ان اصالة الحقيقة ان افادت الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى
لقايله مختارنا بانا نقول لا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص
ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف ولا ينحل الاخر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن
المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير معتبر غالبا وما امكن تحصيله فيجري فيه الكلام
الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب يرتبط في كتب الاخبار لكل مطلب وكلما يظن
وجود ماله مدخلية والمسئلة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس
المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية
في احكام الحيض والاستحاضة ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا علينا من جهة تاليف
الكتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب
وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية
سيما الاستدلالية منها لو لم يطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها
وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والتهذيب المختلف والمسالك ومدارك وغيرها
ولا يجب جمع كتب الاخبار من اولها الى اخرها في كل مسئلة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر
الشديد والحرج الوكيل فيما يتعلق بالمخصص اذا تعقب المخصص عمومات متعددة
جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف ان الاخيرة مخصصة به جزما

انما

انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفرع العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة
والسيد الى انه مشترك بينها فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري انه حقيقة في ايتها وهذان القولان
موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان خالفا في المأخذ لان الاستثناء يجمع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكم فيها ولا يثبت
في غيرها القول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة
من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق له في ذلك الا ان غير الاخيرة
باق على العموم على القولين لحصول الظاهر ها ليتحقق في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم
بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اتم من
القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما
بالتوقف في التخصيص وعمله من سبب عدم معرفة الحال ومأخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي من الاشتراك لفظا
ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية
انه لو استعمل في الاخراج من غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لها عند الغزالي ويحب
من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال الحيان لا يحل في
غير الاخيرة اصحابها الا على العموم لان له مبعته خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها
ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين
بحثوا ونفيوا في المسئلة الى اخر ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرناه اول واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من
حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى ادلة الاقوال ان الخلاف
انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة
بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في
الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في كل واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في
غيرها والمفروض ان الا مشترك حينئذ بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى
المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة معنى المشترك الثاني فالشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام
الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خصص ام لا حتى يرجع فيه الى اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد
الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ
فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه موضوع خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص ونحوهما
وحاصل ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب والبيان وما اختاره موضعه معا ليس مما نحن فيه يبحث البحث عن المخصص
معا ليس بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف من الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من

الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها معنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما
لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او اشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة
لابد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على وضعها الاصلية حتى يعرض من حال العارضات الخارجية لما سابا صالة العموم
وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج
فاستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية
وظاهر هذا القول ان حقيقة صريحة انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن
كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقيبه لعام واحد او لعمومات متعددة
وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة مشترك اللفظي لتعيين المعنى بل لتفهيم ثم انه ربما هذا
التحقيق ما اختاره بعض مع الناس بايرادها مع توضيح مني وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لابد له من تصور المعنى
في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا
كزيد وضياء الدين وابو الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيها اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات ايضا
او حقيقة فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
المتصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات
لمعانيها مثل فاعل لمن قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في
الاوضاع النوعية كوضع افعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا
معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحتها لانه معلومة اجمالا اذ توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف كافة
فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام فيبتني هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات
تلك المعاني ومثل لفظ هذا هو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع
المبني للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفي في نوعي الحال وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين
القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو
غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه
الاول ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة يتبناها هو لكل من قام به تلك المادة
وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام مبدأه فذلك الواحد يعني ضارب هو موضوع
لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور
حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها الاحداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يشتق من ذلك الحدث

على هيئة فاعل فهذا من باب الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة خاصة فنقول هيئة
فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما يشتق منه في قوة قولك كل ما كان على زنة فاعل فقد قصد الواضع الالفاظ اجمالا عند
وضع الهيئة الثاني ان يقال هيئة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما يشتق على زنة فاعل موضوع
لهذا المفهوم الكلي وهو ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا
يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه فان هذه المعاني المذكورات ليس هو
نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل مصداقها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس
الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوها فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة
الهيئة فالهيئة من حيث هي انما تدل على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة الثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع
لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقيه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع
فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم في ضمن
نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا
فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع لاحظ فيها
تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد لان الموضوع له في الحروف والمبهمات هي الجزئيات الحقيقية
وفي المشتقات هي الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ مادة وضع
بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا مقصودة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوها
وفيه ما لا يخفى فان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فلا يحتاج الا وضع لفظا
كليا منطبقا لمعنى كلي منطبق وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب
فلا يستلزم ذلك وضعا جزئيا للمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به
الضرب من حيث انه تحقق فيها المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظة وضارب اذا اريد به
من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم
لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي بان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق
بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ نحو اما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي
بازاء المعاني بان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة معنى الكلي في الوضع
للجزئيات حينئذ وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد تصور
الكلي بجميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظا واحدا كهنا او الفاظ متعددة مترادفة مثل ذه وذي وتهي لسكونه
المفهوم الكلي كالحاجة مرآة لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كل لان لفظة ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد
معنى آخر وهكذا فلا مانع في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موضوعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة

ثم انه بعد تمهيد المقدمة المتقدمة مبنى قوله على ان وضع اداة الاشارة من قبيل وضع الحرف عام والموضوع له
هو خصوص الجزئيات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع
المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من
قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما الرجوع
الى الجميع ومن جهة اخرى للاخيرة فقط مثل اكرم بنى تميم واخلع بنى اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بنى اسد
سمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب فى جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان توجيه
الصلاحية لا ينحصر بما ذكر بل يختلف الاوضاع والاحوال فقد يجرى الصلاحية للجميع فى الاعلام المختصة ايضا وفى اسماء
الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الحكم كما تقول اضف بنى تميم واخلع [illegible] الا هذا او الا هذا ثم
لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذى ذكره يخرج الكلام
عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة واختلاف
بين ارباب الاقوال فى تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذى يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان فى الصورة
المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمى وهو لا يصلح للرجوع الى الجميع
هنا سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعدما اكيد لارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغنى عن اعتبار الاشتراك
فى الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل فى البحث بعد نفى احتمال ارادة المعنى العلمى اذ ليس ح من باب الموضوع له بالوضع العام
وان فرض المثال مثل اكرم بنى تميم واضف بنى خالد واخلع بنى اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد
واحد فى كل من القبائل ومسمى بزيدين فى بنى اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن
البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل
لكل واحد صلاحية لفظ لارادة معنيين يناسب احدهما الاخيرة بحيث لا يجوز استعماله فى الغير الا على المجاز بحيث
لا يجوز استعماله فى الاخيرة فالاليق بالبحث حينئذ ان يقال المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا
يمكن ارادته فى غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادته للاخيرة فقط لا ما هو المذكور فى السنة
القوم فى تحرير محل النزاع مع صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه
فرض حصول الاشتراك فى هذه الصورة فقط واعترض على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانه لا تعدد فى وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا
لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك انما يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم
انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج من الكل او ما لا يصلح الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان اتعب نفسه
فى التعقيب والتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم يتم امره الى الاتقان
فى الاستنباط والمتهم هو فكرى القاصر والله ولى السرائر والمحقق انه لا اشكال ولا خلاف فى انه لم يوضع ادوات الاستثناء
لاخراج

المراد ان الاشتراك لم يوجب [illegible] ... الاول لا يصلح الا للاخيرة ... لا يصلح للرجوع اليها لكن لا مدخلية فى الصلوح لهذه الاول بل انما هو لعموم المراد ... فيها [illegible] لارادة المعنى العلمى فان المراد بالصلاحية هو الصلاحية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى المراد ... الفرض عدم مدخلية الاشتراك فى ذلك لا عدم الصلاحية اصلا والصلوح لا احتمال ارادة العام لا يوجب [illegible] الاشتراك

لاخراج شئ صالح من متعدد خاص والظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفى
وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفى لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى
حرفى والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها فى باب الاستثناء المعنى الحرفى والمستعمل
فيه ليس الا خصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا الا ان فى كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار
فى الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت
طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة
حقيقة لا بمعنى انه حقيقة فى الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقى له ولم يثبت استعماله
والجوازه معه فى غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على امور بيانها ان وضع الحقايق والمجازات وجدانى
كما حققناه وبيناه فى استعمال اللفظ المشترك فى معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع
المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى
ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج على البدل لا كون المجموع مورده كما يفهم من تفسير العضدى [?]
لقول الشافعى من ارادة كل واحد لا ارادة المجموع وبعد التمثيل الذى ذكره السيد بقوله اضرب غلمانى واصدقائى [?]
الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظ واحد موضوعة لفرد ما وتخيير المخاطب فى اختيار اى فرد
يريد اذا قيل له جئنى بواحد لا يخرجه من الفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث فى هذا المثال الا بارادة واحد
من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتبادل الارادة للاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما فى الواحد فمن يقول بانه يرجع
الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلمانى الا واحدا منهم واكرم اصدقائى الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل
لكن واحد اخراجه من المجموع ان صلوا قول القائل لا اكلت ولا اشربت ولا نمت الا بالليل يعنى
لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجازا وخروج عن الاصل ولا يصار اليه الا بدليل وايضا حمل قول القائل الا [illegible]
بعد قوله اضرب بنى تميم واهن بنى اسد واشتم بنى خالد الا واحدا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة
فى العموم وارادة العلماء [illegible] يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن فيما وضع لزوم تخصيص بنى تميم
وبنى اسد او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كلمة
الاستثناء لا بد له من مستثنى منه واحد فلا بد ان يكون من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فلا يجوز استعمال اللفظ
المشترك فى ازيد من معنى واحد [illegible] فى معنييه الحقيقى والمجازى كما بيناه فحينئذ لا يمكن ارادة فردين من لا ماهية بالنكرة
المزيدة على سبيل البدل ولو فرض ارادة الاخراج الاكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة
مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة وجها
اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة والحكم بالخروج فى غيرها خلاف الوضع
وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعلقة السابقة فى حكم الواحد فلا اشكال فى الرجوع الى الجميع [illegible] حقيقة

ايضا وان حصل التجوز في بعض الاجزاء التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع
في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والافلا وجه لارجاعها اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل
الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان
العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور فاصدق على الاخراج
عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على الاول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط
وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء فيما من المذكورات
كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع
اللفظ بازاء جزئياته وليس معنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددا
فما دلت بالواحد مجازا لا يعد الاجمال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات
هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في التبادل له مجازا الاصح
وكانه ايضا ورود قولنا اضرب الكل الا زيدا والا اصدقائي الا واحدا الا اخرج واحدا منا من الكل الا واحد من الاصدقاء
وانما اصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع فان الكان وجوعه الى الاول فقط ايضا
جايز بعنوان الحقيقة ايضا لانه افراد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا بد له عليه دليل المنع كون العموم المتصود
حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكلي في اول الكلام فبقي ان الوضع
انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرنا من اعتبار الوحدة بخلاف الاصل ولا دليل عليه والنوع
لما هيته يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل والدليل
عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرناه في مبحث المشترك فالاطلاق
ايضا فيه يحتاج الى الدليل لما ذكرناه معنى قولنا مطلق لا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام على التوقيف لا
والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما
بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر فيما سياتي في نقل ادلتهم احتج الشيخ بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول
حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى
القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس فلك ان تقول من الرجل ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مثل قوله تعالى او لئك جزاؤهم
ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج
عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير
قرينة على التجوز فيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر وقد احتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقواها وجوه
ثلثة ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرره على وجهين الاول قولنا زيد اكرم
اباه

اباه وضرب اخاه وقتل عمه في قوة قولنا زيد فاعل هذه الافعال فكان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا
ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما او مغايرة ما او وجوبا بسائطا كلما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء
ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا
وحرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه ما تقدم من المنع وان ذلك مبني على كون ذلك
متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى
الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد
يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس
بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر
في الخيرات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بان لا مناص عن مشية الله وارادته
وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايضا من الكلام من التفويض والتبرك فاذا قال
افعل هذا كذا فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل الماضي مثلا ايضا كقولك
حججت ان شاء الله مع ان الكلمة يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيادة في المعنى ولا يذهب عليك ان المراد ليس
انما هو قولنا ان شاء الله هو خارج من فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيادة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما
انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتأويل الشرط
بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشأ الله نفي الكلام السابق في الشرط مع ان المراد انما هو الاتيان من التفويض والتبرك
لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي او اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة
الغالبة العدم لحصول المسببات مثل ان يسأل عن جامع امرئ هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد
وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب الشك او في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع الذي ادعوه في هذه الكلمة
الى الجميع اذ ذلك مسألة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من
الكلام الا ان يقال المراد بالاجماع على كل ما ورد في كلام الشارع او في ان المراد اليوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل
والادعاء بمثل الامر ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما في الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها للبعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما توجب التجويز
والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين
فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان
دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم ثم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوها مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما
بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا انما يتم لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد السابقة واقل مراتب الجميع
فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع

ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى المبادرة ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح
في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني
المشترك لا يوجب ترجيح ارادته مرادا بادرة الذهن الى انها مرادة عند الاطلاق ولم نقف على حاصل بين الترجيح ملاحظة الغلبة
في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه مع احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه
اذ كثرة استعمال لفظ الغير مثلا في المباينة والمغايرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على التعجب وكونه من معاني الحقيقية لا
والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل منه جهة ما يستريح المعنى الثالث لها وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم
وذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول والدليل يقتضي عدمه ترك
العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور البداهة فيبقى دليل باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة ومما يرد عليه انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب التجوز في لفظ
العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من
الاقوال في وجوه تقريب الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة لدفع محذور [illegible] لهذه غلط
لدلالة النص الواضح ورود حسنة الروية على جواز الخروج عن دلالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة
الاخيرة مقطوع ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع البداهة لانه لو صح بجهة بالخروج عن الاصل لجاز في المنفصل [illegible]
عن الاستثناء ايضا وان كان المراد انه الظاهر من التكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء [illegible] لاتحاد بعضه ولا يسمع
الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بمعنى هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بيناه من الظهور مستصحبة
والاستثناء مزيل له وهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق
فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان بمجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح
بخلافه قبل فوات وقته منافيا له فوجب رده [illegible] المسائل الاخيرة ولا ينفع فيه الدفع [illegible] البدعية [illegible] لم
يقع فراغ لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزوم [illegible] على كل
التقادير من مجزوم [illegible] التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة [illegible]
ويمكن توجيه الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فبقوله تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها
النقض وجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريبات المتقدمة في محلها فالزمن من التأويلات الا ما تعلق التجوز هو مخالفة
الاستثناء للحكم الاول والكلام الخارج [illegible] فبطل المخالفة النفس الامرية [illegible] المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز [illegible]
من توهم المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا يمكن تتميم [illegible] ايضا بان يقال
الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب لخلاف الظاهر لانه ظاهره مخالف الحكم الاول [illegible] فيه او ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان
ذلك هو التجوز في لفظ العام او اهمال الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان استدلال [illegible] الرحمة
من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة المجاز [illegible] هو ما تعلق بتعدد

خاص

خاص فاما لو ورد استثناء محتمل لمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بالجميع كل
وقوعه في كلام الحكيم الا بان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد
من المتعددات لا اليه منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع البداهة يحصل بالارجاع الى الواحد [illegible]
ذلك ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية والقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فما تمسك بدفع البداهة ليس لاجل تصحيح
اصل التعليق بالاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع ولكن التخصيص بالاخيرة ايضا ليس من جهة دفع البداهة [illegible]
ايضا بل انما هو بالاقربية ونحوها فهيهنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها
المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة عن الواضع في اصل تعليق
الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات
المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلابد في رفع القبح عن كلام الحكيم
ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في نفيه عن اكثر منه بالاصل والا كفى
بالاخيرة الى الدليلين واما التقريب الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار
سببا للعدول عن القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد
الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماعا للانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة
لرفع البداهة الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريبين مع ان مقتضاهما واحد ان الاول فهم العموم
ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل
الاقرار والاعتراف بلفظ المجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره
كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالضمير فقد يكون بغيره فاختلف التقريبان مفهوما وان اتحدا مصداقا
فيما نحن فيه فالعام الذي لفظ حقيقي واما بيانه بمخالفة الاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء
المنفصل وهو خارج عن النزاع فيه كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع
هذا التقريب فما لم يسمع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ ما ذكرنا من ان لا يخرج الحقيقة عن الظهور في مقام الحقيقة بادى
بدء الكلام المشهور للاستثناء وعلاج الظهور التناقض فيه ولا ريب ان احتمال انتفاء التجوز لا يصح [illegible] الكلام ايضا لا احتمال
التخصيص المنفصل في وجود الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع [illegible] ظهور الارادة في هذا التقريب
مع ان قوله ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في تقرير الاول ان معنى قولهم اصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع معين
واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لابد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المبحث [illegible]
من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب [illegible] تقول هنا ان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء فلا ينتظر في فهم معناه التركيبي
المجازي مجال [illegible] بعده ومجيء الاستثناء عقيب الكل فقد تم الكلام اللغوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي عند العباد في صحة [illegible]
وان كان المتكلم رخصة في الحاق اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها وانما [illegible] بمجرد صدور

اللفظ يوجب الجزم بإرادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل يقول إن ظاهره إرادة الحقيقة ويحكم به كما طلب القطع وإباحة التأخير في الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويجعله لنفي تصديق حقيقته بإرادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه أصلا وأما قوله إن القطع القرائن المجازية فيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فإنه قال سابقا أيضا إنه يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الوازع وينتفي احتمال الغير ولا ريب أنه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى إبقاء الأخيرة على عمومه تمسكا بأصله وما معنى أصلها فقد عرفت بطلان إرادة الاستصحاب هنا وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق إلا الظاهر أعني أصل الحقيقة إذ ليس كل عموم موافقا للأصل بل إنه حتى يعلم أنه هو المراد والتحقيق في الجواب أن هذا الدليل لا يدل على أنه عام بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي فإن ما ذكره المستدل قرائن لتعيين أفراده وأين هذا من إثبات كونه حقيقة بخصوصه في الإخراج عن الأخيرة فهذا دليل لما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا غائلة ومنها أنه لو رجع إلى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا مع أنه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشرع [illegible] وفيه أن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا يثبت به كونه حقيقة في الرجوع إلى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارج وهو الإجماع وأنه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع أنه لا يدل على الاختصاص بالأخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة إلا أن يمنع المستدل ومنها أن الجملة الثانية [illegible] السكوت فلا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال لغو النطق إلى ما تقدم فكذا ما نحن فيه والجواب المنع ودعوى أنه منفصل من الجملة الأولى لا بعدها استيفاء الغرض من أول الكلام ومنها أنه لو رجع إلى الجميع فإن أضمر كل منها استثناء لزم خلاف الأصل وإلا فيكون العامل في المستثنى أكثر من واحد ولا يجوز اجتماع العاملين على معمول واحد في إعراب واحد لنص سيبويه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على أثر واحد وهو واجب باجتناب السؤال الثاني ومع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو أداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به والعامل به هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للإعراب ولكن بيانه من استثنى كحروف النداء عن ادعوا سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع عاملين على معمول واحد والمحكي عن سيبويه لاحتمال أن يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما أن رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده وبأنه هو معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع أنه قائل بأن العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذلك تجويز الفراء تنزيل العاملين في العمل إذا كان مقتضاهما واحدا وأيضا يؤيد الجواز [illegible] لعدم جواز [illegible] على الضمير [illegible] أن يكون فيهما ضمير واحد وفيه إشكال لاحتمال أن يقال هما كالكلمة الواحدة وهو [illegible] مع احتمال أن يكون خاص صفة لحلو أخرى [illegible] وأما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه أنه لا يجري في العلل الإعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا دليل على جواز اجتماع المؤثرات

ويرد عليه أيضا أن ما ذكر إنما ينقض بصورة التصريح فلو استعمل بالمذكورة في الإخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المستدل ولم ينقل عن القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور [illegible] مع التزام الإضمار مع كونه من جهة [illegible] البيان للمراد [illegible] استعمال اللفظ وصح إخراج شيء عن عام واحد [illegible] الإخراج عن عمومات متعددة على البادي [illegible] لا يستلزم الإضمار مع كل واحد [illegible] خلاف الأصل [illegible] التجوز [illegible] ثم [illegible] تصحيح التجوز وبيان العلاقة [illegible] دونه

حرمه

حرما ولا يصلح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لأن الإخراج عن الأخيرة ليس جزءا من الإخراج من كل واحد كما لا يخفى وأما المتجوز بإرادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن التنازع مع أن هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس بتقريب أن الموضوع للإخراج المخصوص وهذا الإخراج عن الأخيرة فاستعمله للإخراج المطلق الشامل للإخراج عن الأخيرة وللإخراج عن غيرها فإن جزء الموضوع له هو مطلق الإخراج أي الماهية الجنسية ولا ريب أنه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الإخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب إطلاق الشيء على شفة الإنسان إذ الشفة إنما هي مشتركة بينهما وبين غيرها أيضا من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في الإخراج نعم لو قيل إن الكل الذي هو جزء الإخراج عن الأخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الإخراج عن الجميع أي ما ذكر فليس طليس وما ذكرنا أيضا يرد على هذا القول ويضعف هذا النظر مع أنه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في المسألة أصلا لأنا لا نقول بجواز حمله إلى كل واحد حقيقة ولا مجازا ومنها أن الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فإن قال القائل ضربت غلماني إلا ثلاثة إلا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا إلى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيرها دفعا للاشتراك وفيه أولا أن الكلام في الجمل المتعاطفة لا غيرها سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد إلى غير الأخيرة أيضا لو رجع مع الرجوع إلى الاستثناء الأول إلى المستثنى منه أيضا لزم أن يخرج من المستثنى منه مثل ما أدخل فيه فيلغو الاستثناء الأخير كما لو قيل له علي عشرة إلا ثلاثة إلا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلاثة اعتراف بالسبعة وإذا أخرج من الثلاثة واحدا بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف إلى الثمانية ثم إذا رجعناه إلى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة أيضا واحد فيصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الأول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الأدلة وعدم ظهور شيء مرجح لأحد الأقوال عنده ثم إنما أطلت الكلام بما ذكرنا تعدد على استخراج الأدلة على حكم سائر المخصصات وأن الكلام فيها واحد ولا حاجة إلى الإعادة

إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله فقيل إنه يخصص وقيل لا وقيل بالتوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء إلى أن قال وبعولتهن أحق بردهن فإن الضمير في قوله بردهن وفي بعولتهن للرجعيات فعلى الأول يختص التربص بالرجعيات وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بأن تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير المرجوع إليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فإنه وإن كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بأن اللفظ عام فيجب إجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على التخصيص ومجرد اختصاص الضمير العائد إليه لا يصلح لذلك لأن كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال بترجيح الأول بأن عدم التخصيص مستلزم للإضمار لأن المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص أولى من الإضمار وقد يجاب عنه بأن الضمير إنما يرجع إلى البعض بلا إضمار فالأمر مردد بين التخصيص والمجاز في الضمير والتخصيص راجح على المجاز وقد يقال إن الترديد بين التخصيص ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر وفيه ما فيه إذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص فإن التجوز بعضه تخصيص وبعضه استخدام مع أن الإطلاق غير مسلم في الضمير فإن وضعه للجميع غير الأول [illegible] ترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بأنه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الأول فإن مجازية العام يستلزم مجازية الضمير أيضا فيتعدد المجاز

بعد قول القائل لم يتعد عنك الحث بل قصدنا ما يحث بالتعدي عنه فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحث بكل فعل وهو باطل بالاتفاق وفيه أن الوجه الدال على هذا التخصيص كما أشرنا إليه سابقا

اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والأكثر على الجواز حجة الأكثرين أنه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف وأخرى بمنع كون العام أقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات **أقول** وقد أضاع المجيبون الجواب مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لأنهم ذكروا في باب التعادل أن تعادل الأمارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير أو التساقط والرجوع إلى الأصل أو التوقف على اختلاف الآراء وأن ذلك إنما هو بعد فقد المرجحات وعدم إمكان الجمع بين الدليلين على ما هو الخلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الإمكان وأن التخيير وغيره من الأقوال إنما هو بعد عدم الإمكان وممن صرح بكون ذلك إجماع العلماء الفاضل ابن أبي جمهور في عوالي اللآلي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات إنه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولا البحث عن معناهما وكيفية دلالات ألفاظهما فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء فإذا لم تتمكن من ذلك أو لم يظهر لك وجه فارجع إلى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا إذا تعارض دليلان من الأدلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول أو ظاهر آيتين أو نحو ذلك فلا بد أولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما إما بالتخصيص أو بالتقييد إذا كان بينهما عموم وخصوص أو إطلاق وتقييد أو بحمل أحدهما على بعض الأفراد وحمل الآخر على بعض آخر إذا كان بينهما تناقض أو نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع الخارجي مثل التناقض في قضية شخصية أو إجماع على عدمه فيرجع إلى المرجحات ومع التساوي فالأقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي التعليل بتقديم الخاص على العام بكونه أقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب الأول وغيره بالجمع بين الدليلين وإن كان أحدهما أضعف ينافي جوعهم إلى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فإنهم يعتبرون الترجيحات أيضا فلا مناص عن هذا الإشكال وتخصيص العام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام أن مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الإمكان من عدم الرجوع إلى المرجحات الخارجية إنما هو بالنسبة إلى الطرح والإسقاط لا بالنسبة إلى إرجاع أحدهما إلى الآخر فإن إرجاع أحد الدليلين إلى الآخر أو إرجاعهما إلى ثالث يقتضي إخراج اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إذ العمل بالظاهرين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فلا يكون إخراج العام عن حقيقة العموم بمكن إخراج الخاص عن حقيقة الخصوص أيضا فلا بد في توجيه التأويل إلى أحدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع إلى المرجحات فيما أمكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والإسقاط مطلقا وجوب الرجوع إليها في إرجاع التأويل إلى أحدهما دون الآخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى إما الحقيقة أو المجاز الذي يجمع في مجاورات أهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة

المقبولة

المقبولة عند أهل اللسان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كلها لا بد أن يكون موجودة في اللفظ أو مقارنة معها أو كاشفة عن كون اللفظ مقترنا بتعيين المتكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى إرجاع أحدهما إلى الآخر إبقاء أحدهما على حقيقته وإرجاع الآخر إليه كلية ومعنى إرجاعهما إلى ثالث ثبات القرينة التجوزية في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الأول العام والخاص المطلقين فإن العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة أما في الخاص فحقيقة وأما في العام فبإرادة التجوز فيه وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافيين الظاهر في كلام متكلم واحد وتكلمين كانا في حكم واحد قرينة على إرادة التخصيص سيما وفيه إشارات من كلام الشارع أيضا بأن في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني إرجاع عامين متنافيين الخاصين وذلك يحصل بين المتنافيين مثل أنه ورد في الأخبار أن الأم أحق بحضانة الولد إلى سبع سنين وورد أيضا أن الأب أحق بحضانته إلى سبع سنين فالجمع بينهما بأن المراد بالأول الأنثى وبالثاني الذكر عملا بالدليلين وإخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص فيهما في الأول وغير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لإخراج اللفظ عن حقيقته وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند أهل اللسان لعدم القرينة عليه إلا أن يحصل الشهرة بين الأصحاب قرينة على أنهما لعلهما كانا مقترنين بالقرينة فهو ميتة لا يصلح إلا ما أجد فيه القرينة من الأخبار كأمره واضح مثل أخبار الواردة في أن الغادر يصلي تماما وبعض الأخبار الواردة في أنه يصلي قاعدا [illegible] أن الأخبار الأولة محمولة على الأمن ومطلق والثاني على العدم وبيان التفصيل لدلالة صحيحة هو كالمخصص لكليهما ومع قرينة لذلك الحمل وأما مطلق الحمل لكنه اتفق كما يذهب إليه بعض منه أفراط في التأويل فلا دليل عليه مثل أن بعضهم إذا رأى خبط ورد بلفظ الأمر وأخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيحمل الأمر بمعنى الإذن والنهي بمعنى المطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فإذا لم يكن قرينة على ذلك حالية أو مقالية فلا يجوز ذلك المجرد أنه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه أما الحقيقة فظاهر وأما المجاز فلأن المجاز هو المعنى الذي فيه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها لمجرد احتمال وجود قرينة فوجب منهم المخاطبين الشافهين كلك لا يجوز الحكم بإرادة ذلك منها مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بهما للدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع أن هذا ليس عملا بالدليل فهو كلي احتماله في معنى الدليل في التحقيق فجواب حجة الخصم منع كون المفهوم أضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فحمل العام على الخاص المخصص الجمع بين الدليلين حتى يرد أنه لا دليل عليه كما بيناه بل لأن اجتماعهما مع تساويهما قرينة إرادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه وأما ما نحن من الرجوع إلى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن أقوى من العام فيخصص به وإلا فلا وهو خروج عن طريقة أرباب الفن ورجوع إلى القرائن ومحط نظر الأصول هو ملاحظة العام خاليا عن القرائن والآن مع التفات إلى القرائن الخارجية فيعتبر ذلك إرجاع التأويل إلى أحد الدليلين دون الآخر مع ثبوتها أو إليهما مع التساوي والإمكان أو التخيير بينهما أيضا فنقول مع كون الخاص أقوى فلا إشكال في ترجيح الخاص وإرجاع العام إليه وإخراجه عن حقيقته وأما مع

وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع فيه ظاهرا حقيقة لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع
ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ لما شاع من المتبادر فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ
اذا عرفت هذا فالمعتبر عندك هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر مقدمتين **الاولى** ان المعنى كون الاصل في الضمير المطابقة
للمرجع كون وضع الضمير في الاصل موضوعا فيه حقيقة له او المراد منه خصوصا وذلك لان وضع الغائب قد عرفت انه من قبيل الوضع
العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اوائل
الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وطلب الدلالة
مثل هذا لكنها محتاجة في افادة المعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب فلا دخل لخصوصية
المرجوع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى
الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في الفرد المذكر الغائب المعهود والمعهود ان كان باللفظ … للمعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ
بمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع اصلي وورود على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقي
واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل حمل اللفظ على معناه الحقيقي فمقتضى ذلك الاصل فالمراد من ذلك اللفظ هو ما كان …
فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع
وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له فهو معنى مجازية الضمير الا انه لا تعلق له بتخصيص العام مما ذكرنا فقد … من المجازية في سائر
انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب كون
متقدم معهود معلوم بينهما بالدلالة الحقيقية والحاصل بالقرينة واما اذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة فظهر كونه مجازا
الثانية انك قد عرفت سابقا ان التسامل الكلام معنى احتمال … ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال اللاحق
اللواحق ان يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حيث يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر ما لم يعلم الذكر
فاذا لا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يتحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن
المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم الظهور في معناه الحقيقي لا مع انتفاء
احتمال ارادة المجاز فيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه
تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهور معناه المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص يقتضي الحكم بعدمه
فهو ما لم حتى يتم الفحص وبعد التفحص والتامل في ان ذلك الذي يرفع في الكلام من اللواحق هو مقتضي التخصيص ام لا فاذا
لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة والحاصل الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة
الظن بعدم المخصص بل عدم الظن بخلافه … لو فرضنا التفحص من الخارج … تخصيص … فلا وجه
للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج وتم الاشكال في كون اللواحق في الكلام
مخصصا … الفرق بين توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص او الفحص وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل
الظن بعدم ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا … هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول

في توضيح

في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم
واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات مع الاجتهاد فيبقى العام ظاهرا في الباقي
ايضا في المطلقات ايضا في عدة ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات
لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع … هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي …
فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون …
الضمير مختصا بالمرجع لا يضر بظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن
ان يكون مخصصا باسبقه ظاهرا … حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية
الاقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل   لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سوال السائل
وقوع حادثة يتبع السوال … الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام
السوال اليه في الدلالة على معناه اما لغة وباعتبار الوضع كقولهم … وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال
فلا اذن او بحسب العرف مثل قول السائل … جواب من قال لك … فان اهل العرف … تقييد الجواب … الا كل
عندك وكذا لو كان مستقلا تساويا … العموم والخصوص ومثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع
في نهار رمضان الكفارة او اخص من السوال مع … الحكم … على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد
وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السوال عن الزكوة في الخيل … ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة
فان الاناث لما كانت هي محل النمو … الذكور … اولى ومن نفيها الاناث … عن الذكور كذلك
ولو كان اعم منه في غير محل السوال مثل قوله … وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان السوال عن الماء
فالجواب عن الماء … عموم الجواب في القسمين ايضا العدم ما … ولو كان اللفظ اعم منه في محل السوال
وقد سئل عن بضاعة … لا ينجسه شيء الا ما غير لونه … وقوله … اذا دباغه … فقد طهر
العامة … فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل … وبعبارة
اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع
مفقود وما يتصور مانعا سنبطله وعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث
يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى على من تتبع الاثار وكلام الاحبار واحتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفات المطابقة
بين الجواب والسوال والمراد فيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السوال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة
وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد … والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه انا نمنع
جواز اخراج السبب … انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم
بالفوائد ضبطوه ودونوه وذكر ان الاصل … الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون … سبب
هذا … بمنزلة المقطوع … بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد … والله …

كون العام اقوى يجوز فلا اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع
التساوي فالوجه التخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع
بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين من ان ذلك مبني على ابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد
هنا ايضا على الوجه مع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورة اهل اللسان ورعاية شرائط المجاز المجوز
التجوز في الطرف الاخر فرجع مال الكلام حينئذ الى ما يوجب الظن ويحصل به الظن في الافادة بعد ملاحظة قواعد
اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى الاثبات لا الى نفي لما اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع
اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال
الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان
لوحظ مجموع مدلول اللفظ والجانبين فلا يجوز ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام
فلا مناص من ملاحظة المرجحات في الكل نعم في العمل بالدليلين معا في الجملة فيه وفي طرح احدهما ويشهد به الاطلاقات
الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وفذلكة المقام في ضابط الجمع والترجيح
ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب لا يكون العمل باحدهما وكان الظاهر اخر حقيقة او تركا الظاهرها ومع ترك
الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر في نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية
المتعارضة ويكون هذا ايضا من القرينة من جملة الظواهر … او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل
هناك … احتمال تنزيل عليه التخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن … فنقول ان ارادة القوم من قولهم الجمع مهما امكن
اولى من الطرح انه لا يجوز في كلام الشارع ولو بحمل على محمل صحيح يناسب سائر كلامه وان كان بعيدا لم يحصل حكما
شرعيا دفعا لتوهم التناقض كما فعله الشيخ في التهذيب بعوض وانه اراد وانه يجب تنزيل المتخالفين على محامل يجب
لا يوجب طرحها ويكون ذلك مستلا شرعيا ودليلا في جمع الوارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين
ولا الخارج بل بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستلا شرعيا فانه يرجع
الى الخروج عن كلام الشارع واشياء في العمل باحدهما عمل بظاهره في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق
الرجحان او الوجوب فيما يمكن يوافق طريقة … اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد
من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان بعد ظهور القرينة في نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما
او كليهما لا يوجب … الاعتماد عليهما او اعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة
خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصلح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة
الترجيحات في مقام الاجماع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره المحقق
وغيره في لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه في العمل
بظاهرهم اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول في دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في

ارادة

ارادة المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما وسوال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير
المتناقضين ايضا الى الترجيحات   لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب والاجماع والخبر المتواتر وظاهر
واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فجوزوه ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه
بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد
هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة هو مع وجود الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف
بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى … الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانه دليلان تعارضا فالعمل
بهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولم يعمل … وبعد ما حققنا لك
سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بالسبب كونه مجازا ومع ذلك فنقول انه قد عمل به وكذلك
الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته يحصل كونه جمعا بين الدليلين فلا وجه للقول
بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص
ونفس الخاص وهو ملغى باجمعه حينئذ فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقول دليلان متعارضان تساويا
واحدهما … الاخر خاص … شيوع التخصيص وكونه اقل استعمالا بالمخالفة المراد في نفس الامر كانا مرجحا لاختيار
تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فمنع … احتج المانع … بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض
القطعي لعدم مقاومته … وبان التخصيص … لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان وهو
في افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي
فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور
لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من جهة فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا
ليس قطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى
احتمال التخصيص فيما كان ايضا انه هو … بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد
مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولا اصل ان التخصيص
ارجح انواع المجاز ولزوم التوقف لا التخصيص واما التساوي فلانه ليس … في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة
لا من حيث هو والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع
به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذلك الحكم
الخاصة المحمول على الخصوص مظنون … القول بان الخطاب بالظاهر … ارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر
القران مع قطعية الخطاب … بالنسبة الى من توجه اليه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في حكمها مخصوصة
بالحاضرين كما سلف وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في
غيرها ظهر ايضا … فلم يبق القطع بالمراد … خبر الواحد … ظاهر يمكن ان يكون من جملة تلك القراين

وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة لانها كانت مقترنة بالقول منفصلة عن لفظه
القرآن او لم يكن مقترنة ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك حيث اشتراك الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن
فيما لم يكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بالظن انه مراد فان العلم بما ذكر يظهر
النقض بحصول العلم بدليل الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر للمخاطب فيحصل من ذلك تقوية اخرى في الخبر ايضا
مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخبارية والتمسك في حجيته واثبات
جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة وبالاجماع ممنوع بل لا يتمسك في موضع النزاع فظهر بطلان كلام
المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام في الكتاب
فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما ينافيهما والقائلون
بجواز التخصيص جماعة كثيرة وعدم الافتاء بخلافهم مشكل مع ان كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا
من المسائل الاجتهادية وقد قيل ما من عام الا وقد خص بل يمكن ان يقال بتخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل
بخبر الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص
الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف في العمل والصحابة
والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل في الجملة مع ملاحظة ما ذكروا اضعاف ما ذكرنا في الضعفات
لظاهر الكتاب لا يبقى لا يجد دعوى حصول الظن في ظاهر الكتاب [illegible] ولا ريب ان خبر الواحد الجامع الشرائط
العمل ايضا يوجب ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف للكتاب باطل يجب طرحه وضربه على
الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها او
باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك مما هو مطلق [illegible] معمول بها مع
ان الظاهر من المخالفة هو دفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسبب البعض ايضا سلمنا لكنا نخصص بذلك لها
بما هو اقوى منها الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من ادلة ايضا اذ قد عرفت ان
الخاص انما يقدم على مقاومته مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقوله تعالى ما
آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه وبما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا
المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه وهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف استدلال
هذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصص بغير هذه الاخبار المخالفة خاصة فانها اما مخصوصة او مخصوصة
في صورة المناقضة [illegible] الجواب عن الثاني في الشق الاول الترديد بان المسلم في التخصيص الذي يدعيه
هو الذي هو خاص بمعنى التخصيص في الافراد لا جميع افرادها وما [illegible] الشق الثاني [illegible] بالاجماع المنقول على النسخ
لو لا وجدان التخصيص غلب واشيع من النسخ لكمال الوضوح وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان
التخصيص اهون من النسخ لانه دفع [illegible] قبل العمل به والنسخ رفع للدلالة [illegible] وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث

يحتاج

يحتاج الى العلة فكونه في بقائه علة الوجود فلو فرض حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه
في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله وافعاله ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على
اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء
ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل
اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر من الاخر مع عدم اقليته
بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه فهم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول
بعدم الفرق بذلك وقد يتوقع في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان
لم يكن وقوع الدليل مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بطلانه لانه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف
النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا
قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الغلبة في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان ان يكون المراد في النسخ
ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن ما ذكرنا نوقش بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير
الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاوم [illegible] ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان تخصيص م ر
بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان تخصيص مخصص منفصل فذلك ان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا
في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا ما الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه
يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة
التوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل
وان كان يجهل التاريخ اصلهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا البحث
هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يليق لهما العام
والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ودلالة الادلة المذكورة في هذا البحث لا ينطبق
الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد يجعلون في مجرى هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويدعون الكلام
فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية
والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيص الاخر ليس باولى بل انما هو بضميمة المرجحات
الخارجية التي تقدمه على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية يبنى العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك
لا يجري في الثاني اذ لو اريد في بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما رأسا
كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث خصوص
العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل في خصوص جهة ترجيح احدهما على الاخر

في مادة التعارض بالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين الناقضين الا ان فيه نوع ملاحظة
للرجحان في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر او لا لاشتراك هذا المعنى بين العين
فقد نقل بعض الافاضل هنا وعمم البحث واستشهد ببعض شواهده الذي لا يشهد له بشيء ومنشأه اختلاط الامر
عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما
مقامان متغايران فصل بينهما في كثير من كتب الاصول ومن الشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في
هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموم من وجه
وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم
هناك في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان
فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان
منه هو تلاوته للاية المخصصة وبان بيانه تخصيص بالسنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويدفع كلام
الظاهرية يكفي اثبات مطلق التخصيص وان كان بمقاومة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين
من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص يتناول مطلق
الاعم من العامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلو كان هذا مبنيا اعتبار ما بعد الاجلين
فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا
كانت حاملا ولم تضع حملها بعدها فان الحامل تتربص حتى تضع حملها الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعه
اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس من باب التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والاتفاق
وعامة الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من [illegible] لاحتمال المطلقات فلا تعارض واما العامة
فبنوا امرهم في المسألة على ترجيح عموم اية [illegible] لاحتمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصوصا الاية
الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع انه يشكل ابن الحاجب ونظرائه لا يتمسكون بحجة على اصل واما المحققون مثل العلامة
في التهذيب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء واية اولات الاحمال [illegible] هذا ظاهر في العام
والخاص المطلقين فان الظاهر في اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القرء مطلقا ومنها انه استشهد
بكلام صاحب المعالم في حاشيته على كتابه وسيجيء الاشارة اليه ومآل هذه الدلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مسوغ
لجعل موضوع هذا القانون العقد المشترك بينهما فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام فنقول القسم الاول
وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين وردت تراخيا ايضا
او جعل المقارنة اعم في الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان
حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتناولانه فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم
في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فان الخاص المتاخر يخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لما تقدم مما دل

في الفهم

في الفهم العرفي والرجحان النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل
بان الاجتهاد ورد في تقديم ما هو مخالف العامة او هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان
هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد بملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص
لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ تقديم التجوز في الخاص على التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج
عن الشايع فيه وما ذكرنا ظهر لك في اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة بعض
والخصوص المنويين من بطلان تعميم البحث بشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو
ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل [illegible] اخبارنا المروية عن ائمتنا عليهم السلام
فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وهو باطل لانقطاع الوحي بعده ص وبهذا يظهر اشكال
اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب او للاخبار النبوية لاستلزامه لزوم
تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان في الواقع
بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تأخر ورود الامام فيجب [illegible] من زمان العام فان الائمة يحكون عن النبي ص لا مؤسسون
للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ في اثبات ان الخبر الخاص في حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو
غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية معلم الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا
ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعد مثل الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين خفيا
غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تأخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة عليهم السلام
يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ويشرحونه ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد الله تعالى في كتابه وما لا النبي ص في سنته فكلام
مع الائمة كما في الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشية القادسية على المعالم
فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتأخر سماع الخاص عنه في زمان حضور وقت العمل به فردد
مانع وفيه عنده ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه متعلقا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية
او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي فلا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخير بيان
الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام
فالاقوى كونه مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان
قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية وان لم نقل بجوازه القسم
الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين
في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما

وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلاً على اختيار التخصيص مكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد في ذكر مرجح للتخصيص وهو اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في زمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعاً من التخصيص ايضاً واستدل ايضاً بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلول قطعي ودلالة العام محتمل لجواز الايراد به الخاص وفي هذا الاستدلال ان الترجيح في جهة قوة الدلالة بسبب النطق صدوراً لم يكن قطعياً في معناه كما اشرنا اليه سابقاً ولا باس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عللنا منه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خالياً في جهة عموم ما كان دخرنا حقيقياً مثل قال الله سبحانه فان الخاص الظني ايضاً الحكم ظاهر في معناه قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم في وجه في العام وجعل ذلك شاهداً على دعواه في عموم محل النزاع بل جعله صريحاً في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولاً فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين في بعض صور المعارضة مشعراً بقلته بل هو الاغلب واما ثانياً فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل في ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جارياً في العين وهو مما لا فارق لرفع العام والخاص في وجه لعدم الفرق بينهما فلا مرجح الى الجواب بما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينافي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما في الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الاعلى لا انه على فرد ما في العام مع ان احتمال التجوز في الجزء الحقيقي ايضاً قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص في سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه ان قول القائل فعل زيداً ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيداً ولا عمراً ولا بكراً الى آخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وهو جواب المنع عن التساوي فان التصريح بمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان لفظ العام واحتماله التخصيص في النسخ ويرجح موجوح لما مر مراراً فيتعين التخصيص ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه في المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية متعلق للعام فهو وجه لان وصف البيانية في حيث هي يتوقف على ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبقاً وان تقدم عليه وضعاً في حيث الذات وهو ما جهل التاريخ بالمعروف في مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما في مجيئه كونه ناسخاً لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصاً كما مر مفصلاً ثم ان الكلام في هذه المقامات ان كان الخاص في الحجاز لنسخ العام به واضح وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل في العام والخاص على الآخر في حيث العموم والخصوص فلا ينبغي الاشتغال فيما يتفاوت لذلك فيه رجحان النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فيكف يجوز التخصيص بعد النسخ كما لو كان العام في الكتاب او السنة المتواترة والخاص في اخبار

الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقاً يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضاً فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فلتلحق الشروط في التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضاً فان تحققه في نفس الامر ايضاً مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضاً حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته وموهجانه المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل لثبت التخصيص الحاقاً للشيء بالاعم الاغلب واتباعاً لمرجحات التخصيص واما ان يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام كما نقلنا عن البعض والسيد ايضاً يتوقف في مجهول التاريخ لورود الخاص من كونه مخصصاً او منسوخاً ويظهر جوابه مما تقدم ان ثمرة هذا الاشكال والثمرة انما في اخبار الائمة غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم فانهم ما سابقاً والناسخ في حيث انه ناسخ بل ما يتوهم انما هو حكاية ناسخ في سنة النبي ومعاملاته وبيانا لما في الكتاب والسنة نعم هم عليهم السلام وربما يقولون هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليله اصلاً واما الكتاب فقد ادعى السيد ان التاريخ في محل ايات مضبوط لا خلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر

في المطلق والمقيد المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي كل حصة على محتمل الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذا الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه الموجود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والموجود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين الغرضين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة في الجنس لا نفس الحقيقة وان الاحكام انما تتعلق لافرادها لا لمفهوماتها فيظهر لك ما فيه مما حققنا في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع فحينئذ نقول ان البيع مثل في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم في قوله تعالى اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذا صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر هو ما اخرج في شيوع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع

بينهم هو الاول وعلى هذا فالمطلق بالمعنى الثاني لا يخرج عن هذا الشياع فالنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني وعلى رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمقيد الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد في وجوه التعميم والتخصيص كما سنشير اليه يجيء ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعلمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هنا ايضاً ونزيد هنا البحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيماً واكس يتيماً هاشمياً او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيماً يتيماً هاشمياً اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعاً الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم تحملوا الايدي في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق الا ان يكون الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولاً ومنع العلة ثانياً وهذا المختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحداً او مختلفاً لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما الا اذا كان احدهما مستلزماً لعدم الاخر مثل ان يقال ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق الملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضاً يستلزم عدم العتق فحينئذ يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافر بل ولا يصح ايضاً واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة مثال ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما في باب البيان او في باب النسخ والمختار انه في باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن شرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق لكونه بياناً لاحتاج فيهما ... ليجب الحمل المطلق على المقيد كونه بياناً لا نسخاً ... العام الاول ينظر ما مرّ في حمل العام على الخاص لشيوع تقييده شهرته وموهجانه وانها به في الحرف فانه في الحقيقة ايضاً نوع في التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فللقائل في باب الترجيح ولا يتم الا بما ذكرنا واما مثل هذا النوع فقد يعترض بوجوه انه يمكن الجمع فيهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلاً على الاستحباب كيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري انه حمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخييري المصطلح لا التخيير المستفاد بما تعقل فيما لو كان المامور به كلياً قابلاً للكثيرين فانه كان مستفاداً في الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضاً وفيهما انهما موجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب عنهما ايضاً بان حمل الامر على الاستحباب مجاز في حيثها وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازاً في حيث هو بل من جهة حقيقة كما مر جوابه وفيه انه ان اريد بذلك يجوز انه الاثم لا كونه مستعملاً فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا استعمال

في اقسام المطلق والمقيد وبيان مورد الحمل الجمع بينهما وبيان انه بيان او ناسخ

المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب انه فلا يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم مثلاً رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس في هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم في الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون مع بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملاً فيكون هذا في باب المجمل لا المطلق فيكون مجازاً في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بياناً للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فعلم ان ذلك خروج عن الظاهر وان الظاهر هو الحقيقة فهذا الكلام في ترجيح ما اخترناه في المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين في المجاز فنقول ان البراءة اليقينية لا يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز في المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فحينئذ يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزايد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفاوت بينهما فليتامل انه يمكن العمل بهما في دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يحتاج الى ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بالقيد في الواقع الا انه معروض القيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق ولا ثم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك الا لم يختلف عنه وفيه ان مدلول المطلق هو ... اي فرد كان وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضى بناء مقتضى القيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى القيد بدون تصرف واخراج في الظاهر وقوله بل هو اعم ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامور على اي فرد كان على البدل والقيد فهو باطل جزماً لان مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وهذا كان بحسب حكم العقل والطبيعة توجد في ضمن اي فرد والامتثال بالاتيان باي فرد كان منه ايضاً الاصل البراءة الذمة في التعيين فهو مقتضى التخيير والافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول في الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد في المطلق كرقبة ليس اي فرد كان في افراد الماهية على البدل بل ما كان مدلوله معيناً في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملاً في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصاً وتوسعة على المجاز اذ هي تخصيصاً وانت خبير بان ظاهر ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصوداً فيه والشارع سواء قارنه ذكر التعيين او عارضه قرينة

تمام هذا الكلام بما لا مزيد عليه في كتاب البراءة في مسئلة الشك في المكلف به اذا دار بين المطلق والمقيد

كان في صورة الاخبار كقوله ثم احل البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا لكن لا اشكال في ذكر لفظ المطلق
وارادة المعين الواقعي مجازا حزنا نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع
موضع البحث ليس من هذا القبيل فكل ما فرض استعمال مطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة
فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة
على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا
بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء من اقصى المدينة رجل وفي مثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومآل
الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة
وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله ثم جاء رجل من اقصى المدينة يسعى
جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما
واختلط عليه الامر فلا تغفل فمولد الانواع معروض المقيد فيه ما يخفى اولا فلانه ان ما تأول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة
هو القيد المطلق والمؤمنة قيد للمطلق قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك لان في رحجا
بل هو عين المحقق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره في الافراد وهو ليس معنى
الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين افراده في الجملة لكنه يقال له المطلق ان
استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل مع القيد ولا يلزم في وجود المقيد في الجامع وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد
في المطلق والمقيد الكلي ثم اعلم ان ما ذكرنا والحاصل انه في حواشي زبدته وبعض المعاصرين وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم
حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة مادام لم يكن مفهوم الصفة
حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فهذا لا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور
او لا نحو جاء العالم فقول لا ان ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم في الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا ان قامت قرينة على ارادة ذلك
اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة
فيه حجة كما نقله مهور كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجية ما اذا كان في القابل مطلق توجيها للتاسيس على التاكيد
وقويب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة ام في
والاخفاء في بطلان الاعتراض والوجه لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق
غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلق
ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق حصول
الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم الحجية
ووجوب حمل المطلق على المقيد وان لو قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة انما يجب عتق رقبة مؤمنة
فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا ولكن نوجه الى الفرض هذا الطلب مع ملاحظة المطلق والحاصل الاستفادة والمفهوم

هم بكن

فلم يكن جريان هذا النوع في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم واكرم بني تميم الطوال فان في
وجوب الاكرام الطوال ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك تريهم متفقين في عدم
وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما حصول الحمل بالعام والقاصر الناس الظاهر واما الجواب فيه انه يظهر منه قبول الشافعي في الجملة
وقد ظهر انه مطالبته وانه لا حاجة الا التمسك بالاجماع والاحتجاج لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص على انا نثبت وجوب الحمل بالمقيد
ان العلامة ايضا يدعي الاجماع الآتي ذلك ولم يبحث في الاول كتاب النهاية لا يلاحظوا ايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا كما
لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح من حيث الجمع موارد المفهوم والاختصاص له باختصاص فيه وان قيل انه في الحصر فائدة القيد في
المفهوم فمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا وما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر
الواقع عقيب الحظر وقد تحقق بما يمر لنا في المقام الثاني نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل
اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص متى كان ناسخا
الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكل المطلق والمقيد واحتج من قال بكون القيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق
والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان المراد لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان القيد بيانا للمطلق لكان
المطلق مجازا فيه وهو فرع الالتزام وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه منع تاخير البيان عن وقت الخطاب
ولا دليل على اشتراطه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم القيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد في دون دلالة
وبتقييد الرقبة بالسلامة منهم ايضا واعترض على الاول بان تقييد القيد يصلح قرينة لاشتغال الذهن في المطلق المقيد
بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة الناقصة حتى يكون مجازا في السلامة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد
الكامل الشايع وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكم وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله
في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم ويدل له
بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله في الصيد الذهني واورد عليه بان معناه
ح لا تعتق مكاتبا اما في الكاتب على سبيل البدل والاحتمال في غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد
في المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق كافرا يراد به الفرد الشيء حتى ان يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما هو
في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتباره مفهوم الصفة ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين
تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة الى الحمل في باب الصيد الذهني مع انه ايضا
في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم انه يحمل في قبيل
دالة الجنس على حمل المحلى والاعلام داخل على النفي والنهي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق بالمطلق في العام واما
ما ذكره المورد ومن اراد معناه اه ففيه انه ان اراد مكاتبا ما في الكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد الرد فيتعلق
لم مع وصف كونه محتملا لمعنى النكرة المنفية المفيد للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين ثم ليس
معنى هذا اللفظ يحتاج الى تقدير مراد ومع ذلك فكيف يكون التقييد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف

ذلك الفرد وان اراد جعله في باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه
ان هذا الصدق بالمثال المشهور في هذا المثال فلا وجه للعدول عنه في الصورة للبيان يكون مراد في بدل المثال بذلك غير هذا
نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكتفي
بالامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد النوع واغلب موارد الاستعمالات في
الشرع والعرف اذ المقصود في امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب
لا ابقاء الرق فالمقصود بالذات المكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى
ح كون غير ذلك النوع في الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق في علاه في العبيد هو
وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ما كان مكاتب ولغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون
معناه لا تقتلوا الصيد اما الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاثباتي مثل ان دعوا اذا اصطدتم صيدا فابقوا منها واحدا ويجوز
لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضها عاما وحاصلا
والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهود والا على الفرض الذي ذكرنا في اراده الماضية لا يشترط فيمكن
الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك حتى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح
عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده وهو
ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على
المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثالث كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب
الاصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المذكورة فيه وكونهما مثبتين او مختلفين او منفيين واختلف
مخالفونا فعن الحنفية عدمه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه
وعن بعضهم الحمل مطلقا ومجهم واهيه فلا ناتي بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي
في المجمل والمبين والظاهر والماول المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا ومعانيه
وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه في الوجوب والندب وغيرها
كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها وهو القول اما هو المفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده
بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما
لو اراد منه فردا معينا منه غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر
والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ
وقولهم فيما سياتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم مما له ظاهر الكلام على الظاهر وفي النظر الاول ومرادهم
بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاجمال المطلق لا اطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام
بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد

يكشفان

يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في
الاحكام والانشاء يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة في العام وفرد خاص في المطلق
ولكن لم يقترن بيان ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ولا يبقى له انه مما له ظاهر فان القرينة
اخرجته في الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل ايضا في الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله ثم واتوا حقه يوم
حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر او نصف العشر والتحقيق انه يرجع
الى الاشارة الى العقد المخرج في المال فقدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما
لو قال اخرج قدرا من المال ولد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي له العقد بالحق ههنا الحق معين ان المراد منه
هو العقد المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة
على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة
البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بجهالة معنى
الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع
الضمير او تقدمه تشيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب
ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا وتوهم
لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة الاستعداد والتهيؤ للامتثال
وتوطين النفس وقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا
مهمة ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا في جهة القطع وذهب السيد وجماعة من
العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه
بين الابانة والجرح حجة المثبت مع تحرير مني لها ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال تقوضت يدك
في الكل الى المرفق الى الاشاجع والى الزند والى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما انما حصل بالانامل
والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يد كقولنا يجري انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع
على جملة يختص كل بعض منها باسم في غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال في تعتبر
القطع ايضا لان الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والتبادر في اليد
انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال اي الموضع في يده به وجع لانه اي
يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو
مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم
الايلاء في القطع الابانة والقايسة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي

الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل واحد والاجزاء لصح الاستفهام
بانه اي الايدي وفي القطع الاباية والقابيسة بالانسان وتمثله في مقابل اليد فيق قبل زيدا او انسانا وانما قلنا جهة
او ضربت زيدا او انسانا او ما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك ما هو بعنوان المثال وهذا
الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل ونحو ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم
على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منهما والتحقيق في الكل ان الاسامي الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز
نعم يبقيها معنى دقيق خالجوزي في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار
وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل
بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول ان في استعمال اول طلوع
الشمس الى الغروب نقل فصد قعليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوم ... وكذا لو دخل بلد
في اول طلوع الشمس بحسب ذلك اليوم في ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه
حقيقة في هذا العقد فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي
هذا حقيقة عرفية لان تركيب الاضافة ولذلك يقال بت ليلة في هذا الدار ويراد منه العقد ... في بعد التعشي
والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظاير فلو قيل ان
ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا وكذا جرح يده
ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل
هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه عام الجسد واما اذا قيل جرح
يد زيد وجسده زيدا وضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام
بانه في اي موضع منه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم يجب غسل تمام الوجه وكذلك
اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله ثم الى المرافق وكذلك لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا او علمه ونحن قد تخلصنا في الاجمال ببيان ائمتنا عليهم السلام في كون الباء للتبعيض
بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته
ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه بعد الاله مثل مسحت راس اليتيم بيدي
وموجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض
وسماه وهو يحصل في ضمن الابعاض احاده فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل منهم مجيء الباء للتبعيض
ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى ... المشترك ووافقنا جماعة بانها للتبعيض ...
انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض لان ... في مثل
مسحت بيدي بالمنديل البعض واجب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالة وهو يقتضي ذلك

ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو
المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعدة صاحب القاموس من معانيه وكذلك ابن هشام في المغني فلا
عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن
ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك اختلفوا في نحو قوله عليهم السلام لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من
صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا اذ له حكم واحد
فلا اجمال وان كان لغويا اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتنقيحه
ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها حسن
يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة حقيقة
عنها على هذا القول لصح فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من
مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطا او وجوبا ايضا
فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن مع قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل تكون
حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي في هذه التراكيب بان يقال المراد من امثالها نفي الفائدة كما في
قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويغني عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذا
الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد فيها بين ان يكون المراد
نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة
من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا وبما حققناه في اوايل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى
اتمام كونها حقيقة شرعية في الصحة بل يكفي ارادة الشارع في الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك
بالقرينة المجاز ليس في باب اثبات اللغة بالترجيح بل في باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف لذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف
لا صيرورتها حقيقة فيه لينافي ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وتردده
ويلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف يختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم يدعي
ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد اهل العرف متردد دون بعضهم بعض علم استقرار
والى اهلهم ما نشئ لتساوي الاحتمالين وكل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التامل
فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا ممنوع بل الظاهر في الكل نفي
الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل الظاهر

ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين
الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات
وغير ذلك وكذلك غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب
يفيدنا ان مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطي في الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتوصف بكونه ماكولا ويكون مبيعا
ويكون مشتري وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء
الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود في الاهاب قد يكون
هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة النكوح والموطوء في الامهات والبنات
ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان منها نعم مقابلة المراة بالرجل واطلاق
النسوان يصح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي وانا مع عنوان الام والبنت بعد قرينة على ان ما ذكرها
في مقام بيان الجهات والمحللات في حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة
على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح بها كل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرمت
عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال على الظاهر ان مراد
المنكر هو عدم دلالة اللفظ لذات على شيء مع تعدد الافعال في مثل اية التحريم المتاديه بان المراد بيان حرمة
نكاح امن النساء وفي لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها
على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول
فلا بد في اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال
المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على
خصوصية شيء منها فيقع الاجمال والجواب عنه يمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه
في العرف يرجح ذلك وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت في الخارج مرجح لاحد الافعال
فنحملها على الجميع اذ قلنا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع
المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم
فان افادته لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة الشيء خارج وفي هذا المثال تامل فان العام ظاهر في الشمول
وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس بمقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في
محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله عم والعام المخصص
وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين انما هو مسامحة اما لانه في باب ضيق من التركيب فان اصل الفعل وضعوه مبينا والبيان
ماخوذ من البيان بمعنى ظهوره من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو ان المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم
والتكلم

والتكلم بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل
على الاقوى اما القول من الله تعالى كقوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان لبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا
بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله صلى الله عليه وآله فيما سقته السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو
قد يكون دالا للشرع على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام ثامن
وغيره او بغيرها كما بين صلى الله عليه وآله الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون قولا كما لو ركع صلى الله عليه وآله في الثانية
بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة في قصده او بقوله ان هذا فعله بيان
للمجمل او امره بان يفعل مثلها الى فعله مثل قوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة
بل احالة على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما قالوا امر بفعل مضيق محمل
وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم انه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز
كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول
من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه على زمان
طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى به لمدة القولية الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا
كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض
ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا
يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال الثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر
كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض
العامة وعدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقال وقت الخطاب ان
هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط
النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به
المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وبتهيؤ الفعل حتى
يكون عليه اسهل بل قد يكون اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة
سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل
مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر
والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات
نظرا الى انها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ قد يجوز ان يكون المراد من
الخبر الاتم فائدة مثلا ان يعتقد على ما هو لا يحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيره زمان الاحتياج الى بيان نفس
المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بلا تمام مثلا ان يقال قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا اوجب تعذيب اولياءه وتشويشهم

اولاجل تفريح اعدائه وتحريشهم ثم بيانه ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف
فلانه يصح عرفا انه يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا اليه في وقت
كذا وسأكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعم
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي ما لونها ولم يبينه تعم بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس في هذا
الباب وظاهر قوله تعم ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل
وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ويدل عليه اخبار الوصايا عم لو عمدوا على اي بقرة اجزأهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني في جهة التواني والا فاستثقال
ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روى انه بلغ الى ملؤ مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن الحجاج حملهم على ذلك
وابهامهم موسى على نبينا وعليه السلام واما قول ابن عباس فمحمول على فرض تسليم لا حجية فيه واما حديث العيون فمعارض
بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق وغيرها ومنها قوله تعم واقيموا الصلوة واتوا الزكوة
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع تاخير بيان
تفاصيلهما مع الاركان والعقائد اشتراط الحد والنصاب وتخصيص الثاني بالمحصن ولما بيان للفائدة
في تاخير بيان ما له ظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومن الايات المتقدمة
في حكم السارق والزاني وغيرها وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطائفين لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرائط
مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة لا ظهر لك فاحتج المانع مطلقا
اما على عدم التاخير المجمل فانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم
المراد واجوابه مع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء واصلا في الكلام
ومن ... بالقول حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم
انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بما يتبين له انه مراد ولو فرضنا في خطاب العربي مع
بالزنجية حصول الفهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء تفسيره فلا نم بطلان اللازم ح واما على عدم
الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل وستذكره ويجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما احتججنا به
واما على عدم جواز تاخير البيان ما له ظاهر فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد
بل ذلك دلالة على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة واحد معانيه فيقتصر
على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد
في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بلا نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة وما
سمع العام فلا مع تجويزه ان يكون مخصصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب

منع الدليل

من الدليل الاول ان ما ظهر لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لفائدة وفوت التكليف
الابتلائي كتكليف ابراهيم عليه السلم بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزمه انما كان من جهة جزمه
وان يومن بنفس الذبح بعده لا يليق بمنصب ابراهيم ذلك النبي وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية
في العرف والعادة اكثر من ان تحصى فقد حققنا في مبحث الامر بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه
على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو
الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما
وقت قبل الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة
معناه ان مع فوات وقت القرينة هو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل
اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص
وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت
جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون اسماع
المخصص كما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة
في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على حقيقته هو مقتضى الظهور والظن والدال على الظنون في امثال الالفاظ
ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم
القرينة فان المراد هو الحقيقة وقلة جوابات معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب
معنى اصالة الحقيقة فهو مخصوص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع
الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك
ليس لتفاوت الزمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد
بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف رادع
للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب
فلا ريب في قبحه الا ان لا يعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض
تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم
فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان
مما خوطب به المخاطب في لسان الشارع مواجها له ويريد امتثاله والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير
فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير البيان المخصص عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم
الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص اما بذكره له وقت
الحاجة او لما انه على الدعي او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد منه الخطاب كالغائب والمعدوم والعاقل البحث

فهو ليس بمخاطب به للسخني يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذلك في تعميم الخطاب لمن
لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام في باب الادلة الواردة في الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى
الى زماننا ما هو الحق في اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاعتناء وقبح الخطاب
مخاطبا بتاح هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه او سمعناه مع ما يقتضيه ساير الادلة بالتي لم نعثر عليها وهي
في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول لخطابنا
ح هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة والاجماع في هذا الخطاب وليس في باب الخطاب بالظاهر وارادة غيره ايضا وهذا
الغرض الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها
عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع
بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة ونسبة الناسخ وغيرهما فالكلام
في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه في الخطاب بالعام المخصوص شفاها
مع بقائه الابهام مع علم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد
هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص لا تزاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بنى
عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث الفحص عن
المخصص ان الفحص عن المجاز معنى والفحص عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن الحمل الظاهر الدليل حتى يتفحص
عن معارضه عام ما كان الدليل وغيره من الظواهر مثل الامر والنهي بخبر التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول
لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القراين الخارجية
لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجا بعضهم الى القول بلزوم الاقتران المنسوخ
بالبيان الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الخ فاولا منقوض بتاخير البيان الحال قبل
بان الفايدة حاصلة في العموم والتوطين على الظاهر   قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان
انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم
الاول قد يراد عنه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المقصود لارشاد
الغير كمسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام الى النساء فانه وصفهم الاحد والعالم
قد عرفت معنى الظاهر في اقسام الحكم وتفهمت معنى المأول ايضا ونقول ههنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة
ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقة اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية
او شرعية او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما الاول فهو في الاصطلاح
اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية
مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويعذب من يشاء واما لفظية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف
لا الاستحقاق

رضوا
لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا
وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون في الاية فرد عليهم وردعهم عما اعتقدوا انهم مجوزون في ذلك بل انه يصرفه في مصرفه
وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف وامثالهم وربما تكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة
بالمنسوخ والاجماع وغيرها وان شئت جعلنا المجاز كلها في باب الاول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن
القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها مع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع
النظر عن القرينة ماول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع
له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فيد في الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرف
محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا
يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المحتملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب ماولات
وكذلك العموم المخصص بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا في اصل احتمال ان يكون القائل اراد منها
حين التكلم ما ظهر اراد تراخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم بها قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل
الا مع تعذر الحمل على الظاهر وان يتحقق عليه دليل ترجح على ظهور اللفظ وكان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان
فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تاويله عليه وتفاوت
القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واستعلاماتهم وتفاوت القراين فربما يكون اللفظ عند
احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية
امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها   في الادلة الشرعية وفيه مقاصد   في الاجماع
الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقة مورده ولاختلاف العلماء
في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجودها وتزييفها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة
ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر
من الاعصار وتقييد الاجتهاد لعدم اعتبار اتفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية
اجماع ساير الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار
دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اوائل النكاح القواعد وغيره
من ان عصمة امه من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عنه وا لله عن مشايخه ان مراده العصمة من المسخ
والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والدنيوي
اللامر في الاعتقادي والفروعي وقيد في العصر لاعصاد لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق حد
اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم ع فقد يوافق ذلك مع ما جعله العامة به
وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر اتفاق المعصوم ايضا لعدم خلو العصر

عن معصوم عندهم اولان مع اتفاقهم جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من راى رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على
حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر العامة المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم
من انكر حجيته والكل ضعيف فان لهم شبهة ضعيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه
مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة وما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى
مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمادهم
في ذلك على كشفه عن راى المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راى رئيسهم
المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة   ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع
علماء امة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة
على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم
فالمعتمد هو قوله وان لم يعلم لا يقال انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم
الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك نظير ما [illegible] في الشكل الاول فان العلم
بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض
المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردها في عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق
الارض وغربها مع عدم معرفتهم وعدم امكان العلم بمذاهب السلف لقاتهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وذلك
كالعلم بضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انه علمت بالعلم الاجمالي ان جميع
امة محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا وكل من كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبار وجود
شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولولا لما اعتبر وجود مجهول النسب معلوم العلم باجمعهم
تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون
الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فتم المطلوب وكذا ان خرج
منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن
الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم
لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر   ما اختاره الشيخ في عدته وجعله
وفاق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر عنه في هذه
الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا في الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون
شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلطت على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل
العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك
ايضا كونه قول الامام ومختاره فالحق انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك لوجب عليه ان يظهر القول

بخلاف ما اجمعوا لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة
هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب
القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا
كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو
فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم
يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي
انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها ولم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود
من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه
يعني ان الحق الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى
يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد بعض المحققين
بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب
في ذلك بل يكفي وجود رواية من روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ
ليس ان الاجماع على الخطا لما كان باطلا وجب على الامام رفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف
بل مناط كلامه ان اللطف الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما
لم يحصل ذلك علم انه راض بما اجتمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب
عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا رد هذا القول
السيد المرتضى قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه
وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا
الحق الذي عنده وحاصل الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف
اخر وعدمه منا وهذا مع ان ما نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة
مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم ادعوا
الاختلاف بينهم لنا مصلحة وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه ما ذكر بل لا يتم في العام
ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام الحق لعله كان لاجل تقية
او مصلحة بان هذا هو الذي يلزم العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا
وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقريره لكل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك لكونه
راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي
الخلاف بينهم ويثبت لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود

في طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف في
بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهما وقع الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض
باحد طرفي النقيض لمجتهد وبالآخر لمجتهد آخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته
فرق بين بين الحكم الباعث على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا ثبت تعلمه المكلفون فلا يرد نقض العام
وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم
عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لابتناء جواز
مخالفتهم بدليل قبل الفاحص عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما هو في الخلافيات
اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او اية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء او غفلة
ومع ذلك نقول بان الامام راض بمخالفته باجتهاده وبتقليد مقلديه له فلعل اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا
مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه من بعدهم الا مخالفتهم المشهورة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن
ان يثبت بدليل يترجح على الشهرة وهو ممنوع لم يتم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضاء الامام
بذلك بالخصوص من حيث هو كذلك من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما دعوى ... المجهول النسب مع تجويز
الرضاء الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فما دليل على وجوب الورع من هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع
عليه جماعة ورضاء على هذا الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهاد المعصومين وذلك لا يوجب علم رضاء مخالفتهم
اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل ما نحن فيه غاية البعد بل ولا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة
فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بانضمام مثل قوله عم لا تجتمع امتي على
الخطاء ونحوه بان يقول يمنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجماع ويلزمه
الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها سيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها القطعي
يقتضي اجتماع كل الامة مع علم العلم بقول الامام بخروج عن مدلولها ما احتمله جماعة من محققي المتاخرين وهو انه
يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم برأي كل رئيس
بملاحظة اقوال تبعته كما لو فرضنا ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا على رأي فقيههم ولا يصدرون الا عن
معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة احدهم فيه يمكن حصول العلم بان ذلك رأي فقيههم
فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق عم من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن
معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم انّ ذلك فتوى امامهم
ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكاره فاذا حصل العلم بان ذلك معتقد
الامام فلا ريب في حجيته ولا يمكن ان يبلغ ثبوته في مثل زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك انه اذا افتى
فقيه عادل بما هو حكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن

واذا

واذا انضم اليه ذلك بعض الفتاوى من اخر مثل ان جماعة منهم فسروه في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نقل الخلاف
فيه وذكروهم بعض المذهب مع سكوت عمدة كل الخلاف بل واذا ادعى بعضهم الاجماع ذكره كما يشاهد في بعض
وضوحا اكثر مما تقرر واذا انضم الى ذلك الدلالة فيتضح غاية الوضوح فاذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف
مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف الا وله قابل وملاحظة غاية اهتمامهم
في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم
لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تحصيل النظر ولو قيل لا يمكن حصول العلم
في جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رأي امامهم ودأبهم الواجب الطاعة على معتقدهم سيما وكلا
يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة
العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تجويع الناس بالمناسبات الدقيقة واستنباط العلة بالتعليل
والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي
الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه انما كان يمكن حصول العلم
الرئيس على حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب صلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين
يجوز حصول العلم الحدسي اليقيني بالنظر الاولى وكما انه يجوزون بصير بعض احكام النبي ص والامام بديهيا للنساء والصبيان
بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة الظاهر والشايع فكذا يجوزون بصير
بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاويهم هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات
انه مسبوق باليقين النظري فكيف حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن
اجماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القراين الاخر على رضاء المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه بلا ضرورة
مخالفة بعضهم ولا يشترط وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر
بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر
اخر في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا في ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه
والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة
دلت على نجاسة الف كوز من الخلاف بملاقات مقدار رأس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان
وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة من انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن التواتر فان قلت انهم ذلك هذا
القول من غير دليل فقد حكمت عليهم جزافا فان قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين
والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك حيث
لا يشعرون بل لا تتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع عليه بسيطا كان او مركبا فانظر
اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك

ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب غسل الثوب انما هو من النجاسة والثوب بغير الدلك وغيره من
الملاقيات لا لاكونه والشرب ونحوهما وكذلك البول بغير الروث الى غيره من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منها الا
من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التنقيح لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول
والروث وكذلك غيرها من المخالفات وكذلك في مسئلة النجاسة والماء القليل كل من يستدل على التنجيس يستدل
ببعض الاخبار الخاص ببعض النجاسات وبعض المياه خاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه ولاه وكل من يستدل على
الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرد الميتة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول
فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء وفي الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة
وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يقوموها على حالها مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك
الا لاتمام الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكانه ووقوعه او العلم به اي
شي يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول افهم ذلك من اللفظ مع انه مكابرة واقتراح وخروج من اللغة والعرف فبم يعلم
فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المراة ويفهم من قوله عم اغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليها دائما
لو اردنا شرح هذه المقام وايراد ما ليس فيه مناص من الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا اردنا بيان المعهود
والمحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح المطلب
ورفع الاشكال ونقول لا طريقة احد ثانيها فبعضها ما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب
الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك وذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر
بين اهل هذا الدين وللتسامع صيرورة ضروريا يحصل العلم به لكلهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم
يوما او يومين او ازيد يحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم والعلة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول
من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لقلته او ظهور اتفاقهم وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون
ذلك بعض المسائل غير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الاسرة وارباب اخبارهم التردد بين
عنه ذلك النبي ومن انس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل
او لرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من
دون انكار احد منهم على الاخر العلم بانه طريقتهم ورأيهم فكما ان البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع
والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذا النظري الاجماعي
الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان
موجود المخالف لو فرضنا عدم التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي كالعدم في الضرورية بان يكون بحيث
ثبت منهم غفلة وخطاؤه من اجل شبهة يقفوا عليه واداء اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على صدمهم الذي استقر
عليه رايهم انه لا اشكال احتمال الخطاء في مدعى الاجماع كما ستحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات

الذين

الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم
وهذا تسميته اجماعا ونظيره ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كالوجاء رجل الف
من العسكر واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع
واعمال روية كقوله عم انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين يكون ذلك قول النبي صم مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه
الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وثمة
الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو في وجوده ويعلم
اولا انه لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع على مصطلحهم لان الاجماع اذا
ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض الذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين بيان نفس الامر
اظهار ان ما تشبثوا به في حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما
عليهم بعد ابطال السند وفي ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع
ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او منع تحقق الاجماع المصطلح فيما نحن فيه تسليما في مذهب سواء سلمنا
مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم
بعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصاره في اجماع الصحابة
واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما
هو اظهر دلالة منها اما الايات فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فانه تعالى جمع في الوعيد بين المخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول
ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول
كافية فيه مستقلا فلا حاجة فيه الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقلة كذلك حتى
ينضم الى مشاقة الرسول صم فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منها اطول على انضمام كل منهما الى
الاخر باطل لعدم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس عنده درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو ثابت
الهدى معتبر في المعطوف هو دليل الاجماع لم يثبت حجيته وانه سبيل المؤمنين حقيقة وفي اقرب مجازاته دليلهم وهو
مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة مما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها ولا وجه لان
يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع
الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة راسا لا يقال ان ترك المتابعة راسا هو متابعة
غير سبيل المؤمنين لانا نقول ان المتابعة امر وجودي يحصل بحصول التتبع والفرض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان اوسط كل شي عدله وخياره في اللغة ومن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطاء
فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء منهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان المراد انه اجمعوا لا يصدر الخطاء فيه انه تقييد

بلا دليل وتخصيص تبيّح اى التعليل بقوله نعم لتكونوا شهداء على الناس بكونه كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع
فكذلك لا نسلم ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فانما هو يستلزم العدالة عند ادائها لا التحمل هذا بحسب
عصمتهم في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم الا حجية فتويهم فلا اية ملتبسة الدلالة فالاولى ان يقال
المراد بهم ائمتنا كما روى في تفسيرها ومنه قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم
وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز الحمل لكون اجماعهم بل انما كان في
اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم وردوا افرادي
لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم جواز حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا
تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن لتجمع امتي على الخطاء ومنها
قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اما لا نمنع صحتها بل هي اخبار احاد ولا يمكن التمسك
بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادونهم عليه فضلا عن نفيهم ولم يثبت دلالتها على العقد والتمسك بها على سبيل
القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا نمنع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي لا محض
حصول التوافق اتفاقا فلا يثبت حجية جميع اجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على سبيل اطلاع كل منهم على راي
الاخر واما اجتناده موافقة الاخر وتسميته بالاجماع للركب او بعلم القول بالفصل وردده هو واضح الا ان يقال
مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مط وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققنا
سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يختار كل
واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا يرد له الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم
والعجب من المخالفين حيث قالوا باقتضاء من حيث لا يشعرون نقله عن محقق الهاشمي من صاحب المحصول وهو نسبه
في الامة الكرهم وسيجيء في مسألة تعاكس شطري الاجماع الكلام فيه الا ان يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان
يقال يتعين اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار فردا منها كالزنا
مثلا فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو حمل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة
النفي مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع
الارادي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجتمعوا فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان
ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان
هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية في لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما ورد ... في قوله
لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء مع ما فيه من التركيب والتقبيح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول ... لا يصدر مثل هذا
القبيح عن الله ولكن لا ينبغي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر وثانيا ان الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك ما قويها
ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالفين للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجمعون

لايجمعون على القطع في الشرعي بمجرد تواطئ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع
بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب
واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك وفي
بان اجماع الفلاسفة من نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع الاحاد الاوايل لعدم
تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرناه بالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر
وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع
في كل حكم وقع الاجماع عليه وقد يجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم
ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة
المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات الاجماع بالاجماع ورد بان وجود
هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع الاستدلال من ثبوت امر قطعي يدل عليها كما ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا
الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها الا
لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا تقرير الدليل والاعتراضات ان كان مراد المخالفين في حجية
الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صحيح الكرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان
من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطئا مخالفته ما اشتمل
على الامام المعصوم فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن فلا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم وان كان
لم يعلم دخول المعصوم لو علم خروجه عن الاجماع الذي يخطئ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع
بتخطئة المخالف فان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فحينئذ نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث
يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي حكم بخطاء مخالفه الاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء
العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق
الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض علم معصوم اخر حال
انعقاد الاجماع لانه لا يتحمل ذلك عندنا ايضا مع ان القلة السلكة في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان
عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفته والجواب بان الدليل انما هو في اجماع المسلمين من غير
تعيين واشتراط فانهم خطاوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا لبيان تكون
قطعية بمجرد ظهور اللفظ في افادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص
مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال
بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مط وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا

اولولم يتم فايضا لا يخلو من تاييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن
تامل فيها بعين التحقيق والانصاف ولنذكر شيئا من الشكوك والشبهات التي وردت وبهاء المقامات الثلثة المتقدمة
ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطلان اما القطعي فلان العادة
تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه
لاختلاف الدواعي وورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني
عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة
الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا نثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك
في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق
الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اختفاء بعضهم فلا يلزم الموافقة او المخالفة وانقطاعه
لطول غيبته فلا يعلم له خبر او استتاره في المطمورة او كذبه في قوله وانى كذا مع ان العبرة بالراي دون اللفظ مع
احتمال الرجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه الشبهة في مقابلة البديهة لحصول العلم بمذهب
جميع علماء الاسلام بان دايهم وجوب صلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان دايهم
المتعة ومسح الرجلين فانا نمكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر
مع ان مراتب البداهة ومتاخرة عن النظر ولا يبلغ اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول
الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك موقعا حتى يتوقف العلم باجماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على
ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي
حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعم ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله
والرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانه بغيره
وان المرجع عليه في التنازع فيرد ومثل قوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض
القاصرين من الخاصة فهو امور   انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجتهدين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة
التي وردت وهما في نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول
الاعتقاد بل هو في الاجماع ظاهر منه في الخبر   ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا
يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورايه وقد
بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات الحكم بديهيا في زمانه مع علم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم
الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة   وقوع الخلاف في حجية الاجماع وما دل على حجيته كما مر وفيه مع
ان علماء الشيعة المعتبرين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته ولذلك المحققون من العامة ونسبه بعض العامة القول
بعدم الحجية الى الشيعة من اقرار واشتباه الغرم مقصد الشيعة فانهم ينفون حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف اكثر

الاجماعات

الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم
ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار في الطرق الثلثة فلما عرفت من ان المناط
هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج
معلوم النسب بل المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان في الخارجين الذين علم
انهم ليسوا باءمام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع
او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لا نقول بان كل اجماع يتحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور
او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها ما يحصل الظن به في الخواص ومنها ما هو مختص بالخواص ومنها
والظني واليقيني مما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر لاختلاف اسباب الحدس
والتتبع مختلفة يتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس
مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا علم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن
عقيل قال بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا يتفاوت
الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني
واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان ولا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق
في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق في القول باحتمال السهو
والغفلة والاشتباه في الخطاء اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها كثيرا وان اراد ان وجود
المخالف يمنع عن الاجماع بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف
بخطاهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع ان وجود المخالف وان اراد
ان ذلك يورث ضعفا للاعتماد عليه ففيه انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع المنقول الا
ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه
لا يوجب خروج العام من اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في ساير المسائل وساير العلوم لا يوجب عدم
الاعتقاد باصل العلم   اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار
له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال
التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او التجديد للنظر ليكون ذا بصيرة في الرد على
مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا
نعم اذا انكرون ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى فلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة
فائدة العالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل
في الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين

في جلتهم ويكون قوله مستورا بان اتفق الهم دهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما
يقرب من الشيخ الى زماننا وليس مستندا لنقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد ان
يراد به ما ذكره الشهيد في الذهبية الان قال وانما هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال لا انصاف انه
لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم
في تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى ما ناصفا بسبب اجتماعهم وعدم
ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتقدمين نقلوا الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وساير
المخالفين لو كان قول في المسئلة في علمائنا نقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القراين
مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا
على دليل عقلي لو وصلنا لظهر علمه دلالته على المطلق ولم يعتمد واعلى ما صدر في المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه
ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كله اذ هذا الباب مما يمكن استفادته من العقل
فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه منتجا سوله العقل اليه الاجماع لكلام ان كان من باب
استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقضي بعدم اتفاق اداء والهم الغفير المختلفة الافهام المتباينة المشرب
على دليل غير واضح الاخذ كما اشرنا سابقا ديما اصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب
نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا على لزوم تقديم الشاهد او التزكية على اليمين لانه
كان الثبت الحق هو الشاهد مع اليمين وانه او قدم اليمين او وقعت بلغاة بان وظيفة المدعي هو البينة لا
واليمين منهم ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق اخر على امر شرعي وهو كون اليمين منهم ويمكن ان يتحقق
ملابسته بوصف التقوية ولاريبة التاخر فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من
التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فيضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذا العلة غير
واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا بل على ما اختاره في الطريقة لا يتم
دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا
سابقا من ان يراد حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع
ويكفي في ذلك عدم معرفة اعيانهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة ان
امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول انكار حصول العلم
بالبديهي بسبب التسامع والتظافر العوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري الحاصل للعلماء المتفحصين المتتبعين وبالجملة
فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري دونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم
للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القراين والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل
الاجماع

الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد ولو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بيناه يرجع كلام العلامة
ره في وجوب ما نقله في النهاية عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم
اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول العلم بالاجماع
في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية في دون ان ينتقل يدا بيد
اصل الاجماع في الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لانا في
ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم ابتدائيا وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل واسناد دعاه
الى هذا لا عترض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب السؤال شاهد على ان مرجع
الضمير كل واحد من فتاوي العلماء المجمعين كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب اه
لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن
امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء
الامة ونواب الائمة وتكفلوا ايتام الروحين المتقين الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع
حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية
على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا ينكر واحتمال الخطا لا يوجب الحكم ببطلانه
ونفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به ولو لم يرد احد ظن اقوى او لم يظهر او لم يظهر في الخارج قراين تدل
على غفلة في دعوى الاجماع واشتباهه في خصوصه وكل الوجه لساير التوجيهات التي ذكره الشهيد في الذكرى
ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح
المشهود كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة الى الائمة او تاويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كحمل الحكم في باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه
فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان
يعارضها اقوى منها ولا دلالة لظهور الخلاف في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع
تلك الاجماعات باطلة في نفسها   قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل واتفاق جماعة يكشف
عن راي الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع
جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع علم بمستنده ظاهر في حجية عقلية او نقلية الظن ذلك لان عدالتهم تمنع
من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث
لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرواية مع ان الطاهر وقوفهم عليه وانهم لا يقولون
ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند في الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما في المعارض
ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع علم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي

الحسن بن بابويه عند اعوار النصوص لحسن ظنهم به فان فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتاويهم هذا مع تعدد
هذا الغرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم
الدليل هذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء
مامونا على الظنون ويجيء منه في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد
باب العلم ولا ريب ان ما ذكره في الظنون القوية ما لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان
القايل به في غاية الكثرة الا ان الغرض بعيد كما ذكره في الذكرى قال في الذكرى لحق بعضهم المشهور
بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب بمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع
من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا تخر بما ذكر ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها
او الفتوى بها وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان لكون الظن الحاصل في جانب المشهور اقوى
من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان الموضوع المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف لم يتعرض لذلك وما ذكره قوي
ويؤيده قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل
في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية
العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل الذي في
الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة اجازة في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف
الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي حاصلة قبل
زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا
يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل
بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ فان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم
نقل عن والده تأييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه هذا الكلام
والدي لا يكون بمثل ما نقلناه من الشهيد فيما لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستند في الحكم بان ذلك المقام الذي لم يظهر
مستند الحكم ولا بأس بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ
هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف اذ ابقاء كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة الشيخ مع تصريحهم بحرمة
التقليد على المجتهد يوجب جرأة عظيمة ولا ريب انه ذلك في غير مقصدهم مع انا نرى مما نقلهم لم كثيرا بل الاكثر في مخالفة
الفقهاء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتواه في كتبه مختلفة بل في كتاب
واحد فتاوى مخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعية اي فتوى من فتواه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل
ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه وربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في ما دونها كان بالعكس ربما

كانت

كانت موافقة الخلاف وهكذا بالجملة هذا الكلام في غرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتقادهم على كتاب
النهاية فسائر كتبه متاخر عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس
وربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء في جهة قربهم بزمان
المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا في ترتب حامل فقه الى
من هو افقه منه فعل المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات
مختلفة غاية الاختلاف ويرجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل
له واخرى وجدناها مستقلة في الحكم ومحل الاعتقاد ثم ان هنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول
بحجية الشهرة مستلزم القول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقوله
القايل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية
~~الشهرة ولا تنافي وجه الفرق ايضا المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة~~ على دليل عقلي يمكن القدح فيه
وهو عدم الايمان على اخطاء الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية ظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه
الدليل كما سيجيء والعلة المنصوصة وغيرهما مما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل
من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع
اهل العربية الاصوليين والنحويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة
على روايات فلان وهذا ليس كاشفا من قول الحجة ولكنه ما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون
لا يجوز خرق الاجماع المركب مطلقا سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول الثالث على ما اجمعوا
عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد الحكمين او احكام متعلقة في الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال
الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في
بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد في فريق اخر امثال الاول ان القول من الشيعة
منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا فالقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري
اذا وطئ الجارية البكر ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة
والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر
فمن قال بالوجوب في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو
دبر المراة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيها فقيل يفسخ
بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا
قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تتميم الحكم في كل واحد من القولين
بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك

اذا لم يكن هناك جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والكعب العيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان في الجانبين فمادة الاجماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق في جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجرح ظهر الجبهة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به في كل منهم بلا تجويز الفصل سواء حكموا بعلمه في كل الاحكام او بعض الاحكام ولم صور ذلك

ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب من البول بقوله عم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم في الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا وينبغي تحقيقه اجماعات بسيطة وليس هذا اجماعات مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء، ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكل بنجاسة القليل الذي دخل فيه النجاسة التي حطات العقده وكل غيرها وهذا ايضا مما يجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة اي لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتفق فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء بالبحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا لم نعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تزكية الذئب في جلدها في اجل ما دل على جواز تزكية السباع فنحكم بجواز التزكية في البقية لثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التزكية في العادة لكونها في المسوخ وقد اثبت جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك ... اكثر وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما وفي معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله ورثت العمة وورثت الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهو قولهم ولو لو الارحام بعضهم اولى ببعض ومثل زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة ابن عباس فقال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما وقال به في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بقول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة الحق جواز

الفرق

الفرق لو بعد عدم علمنا بالاصل لا شاذ فربما وجد مخالفة حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالف يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والفرض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكليف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز الثالث خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيرهم يوجب مخالفة قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترنا من المنع مطلقا ولما العامة فاكثرهم قلدوا افقنا وذهب الاقلون الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويدفعه مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فيهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما المتبع مخالفة وقالوا ببنفيه لا لما لم يقولوا بشيء ترد بوضوح مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب فاعترض بان من قال بالايجاب الكلي في المثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت في باب التمام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي من الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيان كل منهما مسئلة برأسها اتفق المقابل للقول بها مطلقا لشرط اجماع كل منهما مع الاخر ولا يشترط التركيب وهذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة لاحد في القولين الا على بطلان احد في الجزئين فلم يثبت اجماع العرف بيقين على حكم كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في حكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد لشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والعقود الثابت الحجية في الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بالالتزام المقصودة لا التبعيات والتي ما ذكرنا ذلك انما ينصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة واد له

المسئلة فيها وردّ بان النبي يخطئ كل امة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطي كل بعض في مسئلة
بغيرها خطأ في الاخر فلا ينبغي وقد حررنا ما يختلج في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال
بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر في ملاحظتهم في هذا المقام هو قول المانع
كما بينا احتج المجوزون بان الدليل على ان المسئلة اجتهادية يجعل فيها بما اقتضاه الاجتهاد واداء اليه فيجوز احداث
الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين
ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهناك استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث احتجوا ايضا بمسئلة
الام ومخالفة ابن سيرين ووقايع اخر وعدم انكارهم عليها واجيب بانه كان قبحا من الجانب تماما لم يكن فيه مخالفة الاجماع
كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما تحقق فيه طريق المسلكين الا ان يمنع من ذلك واما
عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه في القطع والظن وغير
ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما
دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخرى فمقتضى الطريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل انه لم يكن موجبا لخرق المتفق
عليه واما في التخيير واما مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة اسقاط القولين
والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم التخيير وانه يجري مجرى خبرين
تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق
بان التخيير ايضا ابطال لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر ملوجرنا
لاستخبنا ما حضر المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض بان التخيير طريق في العمل للجاهل وبالحكم لا في قول المسئلة
يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر
وعدم صحته في نفس الامر ايضا لا تجوزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده
وان علم خطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد
غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعدم الاختلاف على احد القولين
فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع حينئذ على ما اجتمعوا عليه
واما على مختاره في التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان
وهو ضعيف لان التخيير انما كان ينافي العمل لجهالة القول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول
الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم
جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله الا اذا كان
القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم
جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء فان من عدل من الخطا

فيلزمه

فيلزمه الخطا اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد وليا عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدق ان كلا منهما جنس الخطا
وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد
من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطا فلا بد من معصوم حتى يصدق
عدم الاجتماع على الخطا ويؤيده قولهم لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال كلمة طائفة لا ضمير
الشان الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان
قول العدل اجمع العلماء على كذا يكشف بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده
على طريقة المشهور او على رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشئا
عن علم بمدلوله وخبر واما الثاني فلما يجيء في بحث الاخبار والفرق بين الطريقتين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا
والثاني انه خبر لغة وعرفا وتمام كونه اظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان
تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلا كان بالنسبة الينا منقولا
فالتمسك به دوري وفي طريقه القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ هو بمدلول التزامي للاجماع المنقول الذي
نحن نتكلم فيه ممنوع والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه
واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة
الى خبر الواحد فان الظني المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى به وسيجيء الكلام في توضيح
هذا الاستدلال وبقوله من نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع او بعيد فالظن بوقوعه ضعيف
والظن بوقوع الخبر وربما يمنع في حجية ذلك المساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير
معتبر في الاصول واحتمال الخطاء في نقل الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار
من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع
الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مزية العلم مع جواز دعوى لزوم القطع في الاصول
خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء للحوادث العامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على
اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة
الخصوصيات والمرجحات الخارجة واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل
خرج الخبر الواحد بالاجماع والايات وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل بمعنى انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي
هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع عليه لانه ليس بحديث اما الايات فقد ذكرنا انها تشمل انه
ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غايته ما ثبت هو اخبار
الاحاد مع وصف قد اولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوتة غاية التفاوت بسبب
قلة الوسايط وامكان حصول القراين على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات

وذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القراين في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة
الى الرايين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعويه ولا وقع عن الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت
الاجماع المنقول فان اردت اثباته جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن
والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه يحصل فاسد بل العمل بظواهر الايات
ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت في كون الاية حجة هو مقام المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى
استعمال الظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة فمن يتتبع الفقه ويبلغ الى حقيقته
يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق
بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظواهر الخبر بل الايات ايضا فالايات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات
نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى
الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية
ونفي ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالعمل بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا
في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من ناقل واحد كما مر
الاشارة اليه فلعله ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع
الخطاء والدعوى ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم في هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وعلاج التعارض
والاختلاف كما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار في جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك
وهو لا يقدح في حجيته ما هيته خبر الواحد كذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو ما
يجري فيه الخطاء والخطاء والتعطيلات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب العقول يدعي في مسائل الجسم بعدا انفصال
هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه هو بالبديهة فتعارض الاجماعات ومخالفتها مبني على ذلك الا ترى ان السيد ادعى
الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد كان ناظرا الى
طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قراين اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث
وحكم بكون عدم جواز العمل به من اجماعنا والشيخ الطريقة الفقهية واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم
بجواز كون العمل به اجماعا وكان سبب حصول الخلاف في جانب الشارع يمكن في الاخبار كما صرحوا به ثم كذلك
فيما نحن فيه وربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مستند اخر بعينه صدر عنهم
قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة في الاحكام منهم من ظاهر من جهة تقية وغيرها فلا
مانع في رجوع المدعي عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور وغير ذلك وههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها
الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب

مع

على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بسفيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره
المتكرون لعلم الرجال المنافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة
وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيء في محله انشاء الله   في دفع الاشكال
هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذا المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه
الطريقة في بعد الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وقد ذهب هذه الطريقة وزيفها سيما المرتضى واما الشيخ ومن يوافقه
في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف
عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره القوم
فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع ثم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد
للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال من علم ظهور المخالفة يعلم انه
راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بسفيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان لم
يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقام على الحق
ثم ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكره في هذا المقام فهو دال على الاجماع
المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ
اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالحاصل في حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء
ان يبين ذلك فان نقله الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس
منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا ونظيره ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل
فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا للكل ويجيء بعده فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد منه
العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور
فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق
احتمال لوجود المخالف فلا ينفك عن حصول العلم بموافقته الامام في جهة اتفاقهم لا يحتاج الى اثبات الموافقة
في جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد
ظنا قويا فيمكن الاعتماد عليه فليحمل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب على حجية الاجماع المنقول
راسا وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدل على الاجماع مظنة حصوله واخرون
لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني
وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم لا يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية
والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقاتهم عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنية مثل انهم يقولون الظاهر
انه اجماعي ولعل اجماعي وامثال ذلك اما قولهم اجمع العلماء على كذا واتفقوا انه كل عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب

لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكم اول قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما يبنى عليه
المقام وان كان موافقا للغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت
في الكتاب   الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا
بمنع الاستدلال بجلها على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز
اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخرى
وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد وا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي وعيت افادتها للظن واما افادة الظن
منه فقد منعنا من العمل به مع قولنا ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه
لا محكم فيه اصلا فهو باطل   وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه
على الوجه الذي ذكره الاختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب
البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما هو هذا النزاع من
جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك
لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض
الاختلافات كما في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل بما في الصدر الاول الذي خوطب
به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا
على اوامر ونواهي ودلايل لمعرفته وقصصا عن غبر ووعدا ووعيدا واخبارا بما سيجيء وما كان ذلك
الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه ص وما جعل القران من باب اللغز
والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يظهر المراد للمتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين
واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما ثبتت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزاته نبينا ص واجلها
وانفعها هو القران والحق ان الاعجاز القران هو من وجوه اجلها واقواها بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه
لساير الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعنى
والمقام والقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي ص من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم
البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر ومتواتر
منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان
ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقران امر زاجر وصامت ناطق
حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره ع ومن هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص
فان الامر بالتمسك بالكتاب يجامع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم
افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع المراد ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل فهم المتشابهات

والا

والا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فاما مدلوله بما قاله تعالى هو الذي انزل اليك الكتاب
منه ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو المشتبه الدلالة والحكم في مقابلته وما قيل ان
المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد بالمحكم
ما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد منه النص والمراد به الناسخ فيه ما لا يخفى اذ من العابث الغني
عن البيان ان يجري عادة الله في بيان الاحكام على النطق بالكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره
مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة
على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انه حكيم وعاقل
سفيه وجاهل انه توقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين ام اكتفى بالظن بل لو توقف
وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك دلالته عن لفظ اخر يحتمل تلك الوجوه وهكذا
وسيجيء زيادة التوضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد
الحقايق ولاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء
لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته وغيره ما اتضح دلالته اما القطع بالمراد لظهوره المعهود الذي
يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنه ما استشكله بعضهم من هذا
الحمل الاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما على ما يرادف النص او يدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا
وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون
المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل به وان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة
لا تشابه فيها والاحتجاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة وما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين
ايضا فان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد
للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي ص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا
ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى ترجمة العجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام
فانه يتمثل العربي الفصيح ايضا فحين الامر وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان
عجميا مثلا الا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى
يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله
والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة ع الكتاب ايضا تمسك
بالكتاب وعرض على الكتاب غلط فان ما عرض على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل
فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك والاستدلال لبعض احكامه على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة
في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين

انما صح بحجيه في دعوى العلم والتكلم يشمل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم وحاشاهم عن
ذلك مع انه لا يبعد القول بحجيه كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد كما مر ولكن
لا بد في البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المنقولات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر
المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه في الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح
والضعيف والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات في علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من
المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال ويحصل باتصال السند الى ان قال
وعدمه وحذف بعض السلسلة وعلى مثل ان الشيخ سمع من شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجماع الامامية
في دون روايته عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه
بخبر الواحد ومتواترا فقد اورد المحقق البهائي سؤالا فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه
لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم
وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب في بعضهم
نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمها سيما اذا كانوا مصادفين العدالة فظهر بطلان تقسيم الاصوليين الاجماع الى
قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل
في الاجماع المتواتر على حدوثه وفرض تواتر الاجماع وان كان فلا يبعد من الفرد في وفرضه
بل وندرة وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فيمنع انحصار التواتر في
المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره وايضا يمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع
عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء
والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطا فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة
كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطا اقوال المجتهدين مع دعويهم بمعرفتهم رجالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون
في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظة
تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم باني مذعن بما فتيت بما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة
الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجماعا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم
باتفاق الكل بسبب العلم برأي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع
بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن ثم مراد القوم بالاجماع المنقول بالتواتر هو
هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في
ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سلكوه في المتواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر
في طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا على

قول

قوله مثل ان الاراء الكثيرة ينحصر بالملاقاة لا بد في ان يكون كلها في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لا لانهم
لان قوله م لا يجتمع امتي على الخطا كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطا يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطا
ايضا فلو اجتمعت في هذا القول الكاذب لزم كذبه صلى الله عليه واله وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت
بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في
مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا اوجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي
اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا ومثل هذا ان يقول احد ان العلماء
المحكي عن المعصوم م مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى
محصل للاجماع على القول الخطا والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ
واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل
الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر
فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونفس الامر على حقيقة المقام لا لانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى
لقوله والا فظني لظنية طريقه لا الظنية نفسه فان مراده وذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر
لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي
موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن
الدلالة وعن مراد القائل والمفروض علم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت مثل مراده نظير ان ينقل
احد اية ويذكر انه من القرآن لمن يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر ومحدود ومتعين ولكن لا يعلم
ان هذه الاية قرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ
زيادة بعض الكلمات او الايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لا انها في القرآن ام لا فالاجماعيات
ليست متعينة في الخارج شخصها لا يتجاوز بها حتى يقال ان ذلك هل هو منها ام لا بل المسئلة ان هذا اجماعي ام لا
فتامل حتى تعرف الفرق ولا تختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت ان اراد افهم معنى هذا التشبيه فان
اراد في المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه
قوله قال الحاجبي يحتمل ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة وليس بخبر واحد ولا ظني بل هو
قطعي الصدور نعم هذا الخبر لم يرد به غيره اذا احتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن الحاجب
وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق نقل الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه في الشارع دلالة
وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده في نقل القطعي هو نقل مثل محل الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي
لغيره ما هو يقيني له انه في الشارع بخلاف من يحكي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه في الشارع
وان اقتصرتا في ظنية الدلالة فهو ذلك القايس بالنسبة الى اول الصدور الخبر ايضا وقوله وليس غرضه

فى الاخبار التى دل بعضها على حصر علم القران فى النبى والائمة صلوات الله عليهم مثل ما رواه الكلينى عن الصادق عليه السلام

قال انما يعلم القران من خوطب به ويؤيد فهم ان جميع الحاضرين بمجلس الوصى والموجودين فى زمانه كانوا

ممن خوطب به ولا يختص بهم وما رواه ايضا فى الروضة عنهم فاعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ

احد من خلق الله فى دينه بهوى ولا راى ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شىء وجعل للقران ولعلم

القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح فى ان

المراد علم جميعه وهو مسلم ومن بعضها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل

اخبار صحاح ايضا فى ان العلم منحصر فيهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينوه لنا ولم ان نقدح

فى سنده كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التى دلت على عدم جواز التفسير بالراى وافتى بها

بمضمونها المحقق الطبرسى حيث قال فى مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبى صلى الله عليه وآله والائمة القائمين مقامه عليهم السلام ان تفسير

القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق

فقد اخطا وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسى ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف

المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد فى الالفاظ المشتركة والمجملة فى القران بالراى ومجرد الاستحسان العقلى من دون نص

صريح من الائمة عليهم السلام او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراى وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد انه من ترك متابعة

مقتضى وضع اللغة والتعارف فيه بيان المعنى واتبع معنى اللفظ بمجرد الاشتهاء فهو ممنوع فيها كما ترى ان المحقق الطبرسى

كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعانى من دون بعض ما ذكره الفصل من انه يجوز للعلماء القطعيات منه دون الظواهر

المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما سبق من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب فلا يضر هذه الاحتمالات قبل طرح حاصل

اوايل نزول الكتاب فانا اذا نزلت اية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد منسوخ

هذه العوايق فيعمل على مقتضاها ان علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال فى جميع ما يرد علينا فى امثال زماننا

فى متعارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض ثانيا ايضا لما تقدم

عن لزوم الفحص عن المخصص فى العام فوجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل فى تتبع الاخبار ان اصحاب

الائمة كانوا يعملون العامة بمحض الورود ومن دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واحتاجهم السنة

عن طريقتهم هو الداعى لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو فى غرابة الدعوى نظر

فى الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ فى العام والخاص ثم يعمل على ما بقى ظاهرا بعد ذلك هو لا يناقض جواز العمل

بالظواهر على ما هو محل النزاع والاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن فى مثل هذه الظواهر فان كان فى الايات ففيه ان

كان لا يتم الى النزاع والا عند هذا الفضلاء ادعى انها فى الحكايات القطعية الدلالة لا فى الظواهر ان دلالتها ممنوعة الظواهر

فى اصول الدين ثم قطعها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر الثابتة فى الادلة على حجية الظن الحاصل فى الخطاب

ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام فى امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القران على وجه

فالسنة

فالسنة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية ولو كانا

مظنون الحجية اما بظن اخر معلوم الحجية كان يستفيد من الاخبار وجوب التمسك بها للكل فى بعض منها شافهنا ولما نعلن لم

يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن من حاصل فى تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص

والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر فى الرجوع

الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو

للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا فى القسم الاخر

فليكن على ذكر منك ولنذكر تتمة الكتاب قالوا القران متواتر فما نقل احاد ليس بقران لانه مما يتوافر

الدواعى على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضى بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدى والاعجاز ولكونه

اصل سائر الاحكام واما الكبرى الثانية فظاهرة اما تواتر القران فى الجملة ووجوب العمل بما فى ايدينا

اليوم فلا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثانى فلانه

انا نعلم لو انحصر طريق اثبات النبوة فى سلف وغيره الا ترى بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا لو لم يمنع

المكلفون على انفسهم اللطف كما ضعفوه فى مشهورة الامام عليه السلام واما الاول اعنى تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم

مباحث الاول انهم اختلفوا فى وقوع التحريف والنقصان فى القران وعدمه فعن اكثر الاخبار يكون انه وقع فيه

التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكلينى وشيخه على بن ابراهيم القمى والشيخ احمد بن ابى طالب الطبرسى

صاحب الاحتجاج ومن السيد والصدوق والمحقق الطبرسى وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق فى اعتقاداته

يعرب عن ان المراد بما ورد فى الاخبار الموجودة الدالة على ان فى القران الذى جمعه امير المؤمنين عليه السلام كان زيادة لم

يكن فى غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران وما روى عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف

يكون هذه الامة خير امة قد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ليس هكذا نزلت وانما نزل انها كنتم خير ائمة اى الائمة فى اهل البيت

ومنها الاخبار المستفيضة فى ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فى على فان لم تفعل فما بلغت

رسالته الى غير ذلك مما وجمع لصاحب كتاب ابا كثير الجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع

وكتاب الوحى كانوا اربعة وعشر رجلا من الصحابة كان رئيسهم امير المؤمنين عليه السلام وكانوا فى الاغلب ما يكتبون الا

ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه فى المحافل والمجامع واما الذى كان يكتب ما نزل عليه فى خلواته ومنازله فليس

هو الا امير المؤمنين عليه السلام لانه كان يدور معه كيف ما دار فكيف مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله

الى لقاء حبيبه وتفرقت اهواء بعده جمع امير المؤمنين عليه السلام القران كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا

عندنا مصحف عثمان فقال عليه السلام لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة عليهم السلام يتلونه

فى خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكلينى عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة

قال قرا رجل على ابى عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقراها الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام كف عن هذه القراءة

واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرئ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذى كتبه علىٌ ع وقد يوجد
هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شئ من نقص فى هذا القران الذى بايدينا بان المراد نقص المعنى وتغييره
الى ما ليس مراده تم او نقص ما فسروه به يعنى انهم كتبوا فى مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم كانوا يسقطون بها
فنعوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشئ لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى
يظهر القائم فيظهره لا انه كان شئ من القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه فى كثير من تلك الاخبار بوجه
من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وما بمعناه قد ظهر العذر فى تلاوتنا هذا المصحف والعمل باحكامه ثم
ذكر حكاية جمع عثمان ما على مصحفه من مصاحف كتاب الوحى فلولا حصول الخالفة بينهما لا ارتكب هذا الامر
الشنيع الذى صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود السيد ابن طاوس انه نقل عن محمد بن
بحر الرهنى من اعاظم علماء العامة فى بيان التفاوت فى المصاحف التى بها بعث عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ
عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين
مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم
ذكر السيد الاختلاف الواقع فى زمان القراء وذلك ان المصحف الذى وقع اليهم خال من الاعراب والنقطة كما هو
الان موجود من المصاحف التى هى بخط مولينا امير المؤمنين واولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا
عدة منها فى خزانة الرضا ثم ذكر جلال الدين السيوطى فى كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلى
اعرب مصحفا واحدا فى خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على تلك الحال تصرفوا فى اعرابها ونقطها
وادغامها واما لتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم فى اللغة والعربية كما تصرفوا فى النحو وصاروا
الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهنى ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارى الذى بعده كانوا
لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارى الثانى انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثانى وكذلك فى القراء السبعة فاشتمل
كل واحد منهم على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل فى علماء المسلمين
والعاملين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عدد معلوما من الصحابة للناس
يأخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم كيف خلفتمونى فى الثقلين من بعدى فيقولون
اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل الثانى فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم
التغيير فى القران الذى بايدينا فيكفى كونه محفوظا عند الائمة وحفظ اصل القران فى مصاحف الائمة ولا يستلزم ما فى ايدينا
ايضا محفوظا من ان يتطرق اليه نقص او زيادة مع احتمال ان يراد فى قوله تعالى لحافظون لعاملون ومن القول بجواز التبديل
فتح باب الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك وكونه معجز البقية الاسلوب والبلاغة
الذين هما مناط الاعجاز بحالها بل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يكن الاحتجاج على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع

الشيخ

الشيخ فى الطبرسى فى التبيان ومجمع البيان والذى لم يدخله فى الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لم يظهر
وقوع التحريف فى ايات الاحكام مع انه لو وقع ليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك
بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبى ص لا ينافى ما ذكرنا
فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد من الائمة فلا ينافى تجويزهم
العمل بها فى باب التقية وحكم الله الظاهرى كما سنقول فى القراء السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك فنقول انا لا نلزم تغيير
الاحكام فيما ذكر من الكتاب الذى بايدينا اليوم بل هى صحيحة وان كان لا يبلغ ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء
اهل البيت ع والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف
فى تغيير الكتاب يوجب تغير الحكم   المشهور كون القراء السبع متواترة وهو المروى عن مشايخنا السبعة
وهم نافع وابو عمرو والكسائى وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق
بها القراءة الثلث الباقية ايضا ومشايخهم ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة
الشهيد فى الذكرى والشهيد الثانى فى روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين شهادة الشهيد على ذلك من ثبوت الاجماع بخبر
الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققى القراء من المتأخرين افرد كتابا فى اسماء الرجال الذين نقلوها فى كل طبقة
وهم يزيدون عما يعتبر فى التواتر فيجوز قراءته بها ان شاء الله تعم انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو تجويزها لكن لا يجزى
تواتر السبعة ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر وفقنا
عليه السيد الاجل على بن طاوس فى مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعم وكذلك
زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة الرضى فى موضعين من شرح الرسالة   عند قول ابن
الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اى من قبيل جوهر اللفظ
كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافها فانه قرأت وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت
ادائية اى من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب
ذلك اختلافا فى المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعى تواتر السبعة او العشرة هو
تواترها عن النبى ص بشر اليه ما سنقله عن شرح الالفية وبشكل ذلك ما عرفت ما نقلنا من القانون السابق نعم ان كان مرادهم
تواترها عن الائمة ع بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذى يمكن ان يدعى معلوميتها فى الشايع لامرهم
بقراءة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافى عدم علية الصدور عن النبى ص ووقوع الزيادة والنقصان
فيه ايضا وثمان بذلك والسكوت عن سؤال المعصوم من جهة مطاوية احتياطا واما الاستدلال على كون السبع من الله بما ورد من الاخبار ان القران
نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا فى معناه على ما يقرب
من اربعين قولا وقال ابن الاثير فى نهايته فى الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف
اللغة يعنى على سبع لغات من لغات العرب اى انها متفرقة فى القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة

يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرأ بسبعة عشرة كقوله
مالك الدين وعبد الطاغوت وتمام ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرأوا
كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك وهذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل
مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون
ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه عليه السلام
كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد في
عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات سبع اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب
وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي ص وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال
ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات
السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القران نزل على سبعة
احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة
عن الصادق ع ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن لكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان
للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه
قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله ع فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع
على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف واحد سندها ايضا
غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى التواتر السبعة عن النبي ص محل كلام فقد ذكر السيد المتقدم
ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قرائته نعم اتفق التواتر في الطبقات
اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف تفيد وهم من احاد المخالفين استبدوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص
ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرء حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن
ابي طالب واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كما يظهر من اختلاف المذكور في قراءة رسول الله ص
كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة
المعصومين فكيف يكون القراءات السبع متواترة في الشرع انتهى ما ذكره ويمكن ان يقال ان المراد من
كانا يرويان القراءة عن شيخهم معنى شيخهم كان يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة ومن جملة القراءة المتواترة
فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى ويستند في منع حصول
التواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا في قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب
مجمعون على بطلان الصلوة بتركه فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل لما علم مما بينا عليه في كونه ذلك تجويزا
من الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة في كون البسملة جزء او انعقاد اجماعهم عليه ثم ان

الشهيد

الشهيد الثاني قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد في هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار التواتر
الان فيما نقل في هذه القراءات ~~متواتر بل المراد انحصار التواتر الان~~ فيما فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا
عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على البعض
الاخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما والنصب وان كان كل منهما
متواترا بان يؤخذ رفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه
وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار
واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به
الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر
حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هو الاحرف
التي ورد في النقل ان القران انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار
القراءات اه مشابه بالمقصود والظاهر انه ابتداء تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر
بل كانت ازيد من ذلك وانكره كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان الرخصة فيه في الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه
ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال في المشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل
الامر فيما يختلف به الحكم في اللفظ مثل يطهرن ويطهرن فان ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيحمل عليه و مما
يؤكد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا لتعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الى
ما قرءه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام
والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف لا عمل بالشواذ لعدم
ثبوت كونه قرانا وذهب بعض العامة الى انه كالاخبار الاحاد يجوز العمل وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر
الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم ينقل خبرا والقران لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع
في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم عندنا من غير القراءات في السنة وهي

في القول

قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان
الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه
الحكاية عنهم ص داخل في الحديث واما نفس الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل
فيه اصل الكلام المسموع من المعصوم والانسب بقاعدة والنقل هو لعدم الدخول لكون كلامهم ع الا على امر الانبياء
بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه
ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة

اذ الشابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصطلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على
ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح ارباب الرواية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء
وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد ثبوته في جملة الاعيان
الخارجية لنا في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا او ايضا الوجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين
هو ما كان الخارج ظرفا ولا رسالة الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى
ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا
بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الوجود الخارجي زيد لا وجوده والقيام وحصوله لانه لو فرض الحصول والوجود
وجود حتى يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فيقال الحصول القيام لزيد انه امر خارجي لا موجود خارجي
كما لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته
بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي قولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد
ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا
ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثلا ان يقول لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان
كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل في هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له وحلوله
وحلوله حايل عن اثره وتاخيره عن الوقت انما في حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر الزمان المعقود عليه
عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق
والتكذيب فقد يعترض على ذلك بما لو قال لاحد زوجاته في اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته بذلك
احديهن كاذبة فيقطع بوقوع الظهار لصدق الخبر وهو يشكل بان التعارف في ذلك للارادة الخبر الصادق بل الصدق
انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي دال على ان المراد مطلق الخبر كذلك وقد يتوهم ان تعريف
الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر
في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف
الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فيقال صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد
اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته
للتبادر وللاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن
تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول
القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد
الراجح مع احتمال النقيض مثلا الخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك
والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور هو الحكم الذهني الجازم الذي

يقبل

يقبل التشكيك ثم ان اراد وا في قبل التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه
العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما
قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى علمين والظن
وهو المغوث للجهل المركب وما قيل في رده من ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان
فيرد عليه ان العلم ايضا مما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد في قبول التشكيك احتمال نفسه لا مع الخلاف
لا بمجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا
وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهوري صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا
دل على الطرف الذي هو المرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان
كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب ولا ملازم للشاك حتى يقال ان خبره صادق
او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك
لرسول الله مع انه مطابق للواقع فانتصا فيه بالكذب انما يكون في جهة مخالفته لاعتقادهم واجيب عنه بوجوه
انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم في ادعائهم انه في صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات
وذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة في صميم مخالف
لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا
انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية   انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهي كونهم عالمين
بذلك معتقدين له   ان المنافقين قوم مقسمون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم فلا تعتبر شهادتهم
ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق   انهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراط مواطاة القلب
واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية
ليس بخبر وربما منع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة   انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم
انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع
انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز
منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما وان هناك واسطة
وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك وعدم
الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والبواقي
وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي
من الحشر والنشر وعن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو لما هو ظاهر معادلة ام
ولا بد ان يكون المراد في الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم

ام برجنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة
وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس
من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطاهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء
ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب
عن عمد والاعدم للمجنون وهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد اما داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر
من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في اخبار المجالس المستفاد من قوله عم البيعان بالخيار
ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم
الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم مدخلية القصد في الوضع لم يرد الا من جهة الاستعمال فنقول ان
الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة ترددها
يجاب بان الترديد بين الكذب وما ليس بخبر بناه الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد
في كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما
تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غايته ما تثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على
ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق
الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسايط وهو كون الخبر لا عن شعور
الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسايط الخبر
لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادهم بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في
الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره
مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بنبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا يناسب طريقة العقل
وان كان يعتقد المطابقة للواقع او شك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث ان الشك
في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة
ويرد على ما ذكره ان الاية لا يثبت الا واسطتين لانه مفتوح مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام ان التشبيه
بالمجنون اما من جهة حالات وافكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فانه خبره من
امر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد
المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد المحتملات احدها مع الاخر في الوجود فاما يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون
او يقال لانه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع بين خبرين ايضا الا من باب الاستلزام الغرض
والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبرين ذي الاعتقاد ولا عن شعور في التحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد
وشعور لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحالاته لو الخبر عن اعتقاد مع علم للواقع ولو اريد التشبيه بافكار المجنون

وخيالاته

وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب
عن عمد على ما ذكره العضد بما ظهر لي وافقه الجماعة ايضا ملاحظ الشيخ [illegible] في الشبهة حيث جعل مذهب الجاحظ
ثلاثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يقابله ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت
اليه الجماعة لان هنا كلاما طارئا لم يلتفت اليه احد فقبل هنا في اليه التامل فيما ذكره شيخنا البهائي في فروع هذه
المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها انه لو ادعى المدعي
لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب
النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو
قال له المنكر صدق شهود لم يكن اقرارا على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار
دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب
المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد
واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه ره الذي يظهر في ان مناط الاقوال الثلثة في
جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند المحقق هو اعتقاد مطابقة الواقع
وعلى ما فات النظام ايضا مراده في كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاد وان هذا الحكم ثابت في الواقع
فالذي يصفه بالصدق وهو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك
واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتبار انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة
فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فانه تعلق ان الصدق والكذب امران في نفس الامر
والخبر انما يتصف بالصدق والكذب في نفس الامر بان لا ما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع
واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر
بصدق شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبرئ نذره اذا ظهر
له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا
والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر انما هو في نفس الامر واعتقدناه وبرء النذر في
صورة المفروضة وعدمه في عكسها ممنوع مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد
فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق
ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب واما الان انه صار كاذبا الان ولا معنى
لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر بنفس الامر بل بما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان
انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده ولا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد
فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد وغاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك فيه ردده بمعنى انه في

نسبتها الافلان بعرفها ويعلم انه كتابه ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل
للتعريفات التي ذكرها وان قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في الاعتقاد
الشهودي بمعنى في الواقع كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال
الثلثة فان كل واحد منها يعبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بيّنا والحاصل ان معنى قول المدعي
كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بيّنا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار
ايضا نابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده وليس بمعنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان ذلك
معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى في الواقع كما خالفا لمعتقدهم وانا صرح بهذا المضمون هو كما ذكره لا يستلزم سقوط
الحق ولكن ليس بعد تعريفا على لفظ الكذب للطلق وبالجملة كان نفس الخبر اذا قال الخبر كذب معناه على مذهب النظام
ان الخبر غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب هذا على المذهب لا بد ان يريد غير موافق
لاعتقاده وح هو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر ولتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج
مطابقة او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هي
خارج المدلول اما هو الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ومن عمه انه هو ذلك المكتوب وهذا
هو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول
الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث انه هو مكتوب هناك وان احتاط
الواصف بمعرفته في المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك
انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كلا المذاهب يلاحظ
بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر من حيث صدوره عن الخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ
قيام زيد وكان اعتقاد الخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام بمعنى يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم
القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام
ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام لا بد
ان يتصف بالصدق والكذب معا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف الا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر كما يتوهم
ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون
مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واضح ان الخبر هو نفس الكلام لا هو
من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون
مراد النظام في الخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقة اعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط
والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع التوهم في الوهم هو استدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون
من حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل
محض

محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين وبيان ضعف ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين بمعنى انهم لكاذبون
بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى محافظة لمعتقدهم لا انه كذب
عند غيرهم ايضا حتى لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يخص اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة المخبر
فقط ولم يمكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال
بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم
يزعمون ويعتقدون ان هذا الكذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب
النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقادهم في نفس الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر
او غيره والاستدلال بالاية يتقوى بان الله اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم
والجواب عنه مع رجوع قوله لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم
بل لاجل انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا وفي جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر في استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو
ان ذلك ح تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد في حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد
في التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على الراجح الاول قويا جدا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان على ساير
الفروع التي ذكرها رحمه الله ووافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب
النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة
ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه هو يلزم الان على القولين معا لانا قد قررنا ان الصدق هو
المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير هما فيكون ذلك عليه
الان وضده ما لو قال ان شهد علي شاهد الى اخره ان ارادا انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب
النظام ففيه ما مر بل هذا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان
هذا احتمال في غاية البعد في هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد النفي تفريع
المسئلة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق
خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب
فيها كثير نفع والظاهر انه اراد في كون المسئلة لفظية كون الخلاف في نفس اللفظ لا المعنى المشهور ان النزاع لفظي كما يظهر من
التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده في عدم النفع هو ما ذكرناه اما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام
المسئلة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع له لفظ الصدق والكذب بازائه
وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح كما نقل عن الامدي على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظ من معناه
اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول حتى يوجب عدم النفع بسبب كونه
غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية في المسائل اللغوية كالنزاع في ان الصيغة افعل للوجوب

الا او كان صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو
ان ما يبحث عنه في علم الاصول في هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في اوضاع الهيئة
كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل
وبعولتهن احق بردهن وان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه فهل يرجع الى
الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع للادوات ايضا كاداة العموم
والخصوص وغيرها كالنزاع في كل انه للعموم ام لا وكذلك في انما والا انهما للحصر ام لا وغيرهما بل في اصل مسلك الفقهاء فيما حصل
فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناها الاركان المخصوصة ام لا كما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها
بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء وفي والى وغيرها وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج
الاحكام الشرعية بان يبين ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هل الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد
اخراجه من الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذلك ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع
الالفاظ وحملها على معانيها الاصطلاحية ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع اللغوية مثل ان الصعيد هو
التراب او وجه الارض وهل الكعبة هي الكوثر او الشيء الاصغر الذي يحمل فيه في اللباء وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من
قبيل الصعيد والكعبة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه
الفاضل الى قلت نعم ولكن ترى الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها في الثمرات
وذلك لاجل احتمال تجدد اصطلاح فيها او دعوى ثبوته وتغايره العرف اللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما
يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات
الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر فلا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بمعرفتهما
فليس حالهما مثل حال الصعيد والكعبة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين في هذه الجهة او من حيث دعوى نقل الاصطلاح
كما نقل من الامدي ولا انه بعض الخلاف في المدلول اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فتحقيق الكلام ان البحث في تفسير
اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس
بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي للكاتبة في اخر البحث مقابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم
قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمت بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة
اللفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره في كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فظاهر في الحكم
على ذلك بل مر ادعى ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب
حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ورجع
الضمير للمسئلة المعنونة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد قول الجاحظ باثبات الواسطة
ورده والحق ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع بان كل خبر اما مطابق للخارج او لا فان اكتفى في الصدق بالمطابقة

كان

كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق
والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه مطابقته كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى
ملاحظة انتهى وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق
والكذب وليس شيئا عليحدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك علله العضدي بما هو ظاهر عبارة
ابن الحاجب وجعل اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال لانه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه
اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى حال المنازعات وجعل الخلاف نفس
في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة
تقييدية لا توضيحية ولو كان النوع التي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره الكاتب فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام ومعانيه
ودقق النظر في مفاصله ومبانيه وانظر الى ما يؤدي به كاكثر مفاصل الكتاب ولا تلتفت اليه بعين الحقارة فانك
بعين الحقارة والى بعين العقاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب
الثمرة في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا
واراد منه البليد فهو دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذلك اذا رأى زيدا
واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق ان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل وللاعتقاد ايضا وان لم يكن يعتقد
في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صادق والثمرة مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا
ولكن يكفي الكشف فيه اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ويكفي في اتصافه في العدالة نعم في الاتصاف
دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم يتبدل ٣ المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية
دون التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد
الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية يشعر من حيث هي هي
بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في
المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى يطابقها او لا يطابقها بل انما اشعرت
بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما
نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن
تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها اذا
كانت اولا صادقة والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين
على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة الشعور بها ذهنية على وجه
لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل الثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ
المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الخارج فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف به اعتبارا

بالمطابقة واللامطابقة اى الصدق والكذب فهى من حيث هى محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية
والانشائية تستلزم نسبة خبرية فاتصافها بهما باعتبارهما لا الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا يصح
ان يحتج على المشهور فى كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق الحقيقى
حقيقة يعنى انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات واطلاقهما على غيرهما مجاز
ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما فقال احد يا زيد الفاضل لا يستحق
النذر باعطاء وان وافق نقله الواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة   الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق
ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان بان هذه اقسام ستة
١   اما ضرورى بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولى الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست
من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك فى نفس الامر ضرورة   ٢   مثل خبر الله
والمعصومين والخبر الموافق لنظر الصحيح   ٣   هو الخبر الذى علم مخالفته للواقع   ٤
مثل الخبر العدل الواحد   ٥   مثل خبر الكذب   مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر
باعتبار اخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد
بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية
كما سيجئ الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة ونظرا ومرادهم بالقرائن التى لا ينفك عنها الخبر
عادة هو ما يتعلق بحال الخبر لكونه خالى الذهن وعدمه او السامع لكونه خالى الذهن وعدمه او المخبر عنه لكونه قريب
الوقوع وعدمه او نفس الخبر كالهيئات العارضة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة
ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا فى التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة
ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية فى حصول العلم بحيث لو لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احترازا
عما لو حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصية الخبر يكون متواترا مع ملاحظة ما يذكرونه من تعيين
العدد وان الذى يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الواقع فلا يقتضى ما ذكر اعتبار الكثرة فيرجع هذه الوجوه
الثلثة لموافقة وحصول العلم بما هو من جهة خصوص الموافقة بملاحظة صفات المخبرين وحالهم او السامع فى الشبهة يلزم
ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زايد على اعتبار كون المخبرين جماعة
فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتوقف على ما ذكروه غير مطرد فلم تمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين
ونفس الخبر فى حصول العلم فلا بد ان يعتبر هناك حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على
الكذب وان كان للوازم الخبر مدخلية فى افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان المحققين حكوا تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به
وقد خالف فى ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند احدهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية ولعلها
على مذهبهم وكلاهما نافيان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى وهو الوجود لنا الجزم بوجود البلاد

الا شيء كالهند والصين واعاظم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات   ٥
وللسمنية شبه واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه مع
انه مدفوع بوجهه كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الدواعى فيما نحن فيه دون ما ذكروه ثانيا انه لو حصل العلم به لزم
اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود
والنصارى من نبيهم بانه لا نبى بعده فيبطل نبوة محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط تساوى الوسائط
فى افادة العلم الكثرة وبعد نصر بخت نصر قتل سائر اهل اليهود ولم يبق عدد التواتر وكذلك النصارى فى اوائل الاسلام يكونوا
عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوى الطبقات يكفى فى المنع والا فيهما اثبات العدم واعلم ان هيهنا دقيقة لا بد
ان ينبه عليها وهى انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب السامع والناظر وعدم وجود المخالف بالتواتر مثل
علمنا بالمدعا اصحابه وسنتهم وحاتم ليس من جهة التواتر وهكذا ودلك وان لم يستلزم عدم حصول التواتر فى
نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهة ملل الطاهرة من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون عليه اما بالتصريح
او بظهور ان سكوتهم مبنى على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على السنة وعدم وجود مخالف فيه ذلك
فى العصر ولا نقل عن سلف فى نفيه يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس للمرتاب تواتر
فالظاهر ان وجود البلاد النائية ودلائل الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذى يحصل لنا من التواتر فى هذا
العصر ليس من باب هذه المسئلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت فى بلد فكانوا الوارد دون
المشاهدين لتلك البلد فنظائرها من الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر ادعائهم
ليس فى اصل القبيل اما التواتر فلعدم العلم بتساوى الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود
المخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل عن ان اكثر الاسئلة التى يذكرونه فى هذا الباب من باب الثالث وارادكم فرق بينهما
ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز فى الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع
الاحاد فان العكس يفتح البلاد ويطوف ولا يقتضى ذلك فى كل واحد من العشرة وحكمها ان الواحد حيث ما احتاج الى الواحد
ولا يلزم من حصول العلم فى اخبار الجمع بسبب التعاضد والتقوى حصوله فى كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا
فى الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات فى مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه لا
السوفسطائية المنكرين للمحسوسات فان غاية مراتب الجواب الضرورة ولم يكرروها ولهم شبهتان اخريان
الاولى ان العلم الحاصل من التواتر ضرورى كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة
لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين
والثانية لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا
لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات فى حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها
دون بعض وعلى الثانى ان الضرورة لا يستلزم عدم المخالفة كما يشهد به السوفسطائية وانما هو من جهة تعنت و عناد

تنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي ابو الحسن والجويني
وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في
موضع اخر واختار الشيخ العلامة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف
على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء
ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك
النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود
مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع
في جهة التواتر الحاصل اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون
الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك وقسم منها ما هو مسبوق
بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها في جهة ملاحظة الكتب وملاقات اهل العلم واستماع
منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الجزم في النظر الى حيث
يشرف التتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات في كون هذه الاخبار بخصوصها مسموعة ومنقولة بالحس وان
هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري وعلامات النظري
انه بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما
يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فان الضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى
المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل
متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فممنوع ومما ذكرنا يظهر كلام السيد حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع
والملوك وهجرة النبي ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون
مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك من العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة
م فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه واختاره الشيخ العلامة الطاهر الى القول
بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول في الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتامل في ان العلم
هل هو حصل بجعل الله اضطرارا في بعض احيان العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد
والتامل في المقدمات وكون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول
العلم ان تصدق ... ان العلم ناش من الكسب فان لم يتفطن بالكسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين العلومات
الموصلة للمطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الجملي والتفصيلي فان من اشتغل ... واحكم اصلا وقاعدة
يتفرع عليه فروع كثيرة في الكسب في ذلك حتى ترتب عنه نتيجة علما ما اصل بسبب علمه بها اجمالا يصدق انه
كسبها وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم بعده بفعل الله ويجري عادته عقيب اخبار هذا العدد

في

في الخبرين وعلى ما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما
الدليل الثاني فيرد ان العوام والصبيان لهم معلومات نظرية بالضرورة فانهم يستفيدون ذلك من المقدمات
فيترتب في نفوسهم ترتيب مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات
العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني ادم على
على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا تجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضره ونفعه وخيره
وشره مع ان ذلك مبتن على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع
والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا العلم بها وبطريق ترتبها كما ذكرنا الجواب في الدليل الثالث فلا نعيده
واحتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والثاني باطل لانه يتوقف على العلم بان
المخبر عنه محسوس بان هذه الجماعة لا يتواطؤن على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك لان العلم بالصدق الضروري
حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب المقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه كما ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في
قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم وفيما ذكرنا في بيان
التفصيل تعرف حقيقة الحال فان الحق هو التفصيل واما المذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه
قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة
في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين
الاولى ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة
لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل
كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد
التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس في هذا القبيل الا الحق ما ذكرنا في التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع في النظري ... بواسطة
ولذلك نسب العلامة في بحث القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه في باب نظريات العوام فانهم وان استفادوا
في المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما الترتيبية في نفس الامر وكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين
وهو في الحقيقة تقسيم الناظرين لا النظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه دون
سائر النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا التواتر بما نقلناه عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا
الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين
في الكثرة حدا يمتنع بحسب العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم
لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى انه يبلغ كل واحد في الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل
هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وزاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل
عليه بل يكفي حصول العلم في اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين

الكثرة المذكورة

التي اشترطوها فان كانت مأخوذة في ماهية التواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته عليه اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم
الخبر في حصول العلم وعدم ضرورته في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم و
وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر يحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن مأخوذة
في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد الى ذلك من مقدمات
الماهية عندهم ولا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بمعنى احتياج افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد
العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى ايضا وقولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين
في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم
حدا يمنع تواطئهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الاكثرية حتى يشمل الثلثة
مع انه مما يقطع بصدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال الثلاثة ايضا كثير واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر ففيه
فنقول ان اريد في امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع
انهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القراين بما كان خارجية عن لوازم الخبر لا الاكتفاء بمجرد
والقراين اللازمة للخبر ايضا في التواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف
باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطئهم على الكذب بملاحظة
خصوصيات الواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا الشرط لمحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطئهم على الكذب
بحسب لوازم الخبر ان ممتنعا في قولهم بعيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف يحل للزوم
ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا
والذي يحضرني في كلام القوم ما يوافق ما اخترنا في التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين في شرح باب حيث قال هو
في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به
الاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به
سيدنا المرتضى ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ونحلة الامامية
في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي وكل ما كان من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه
التواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الا ما ندر ٣ اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق
انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الوارد
قريب عدد يوجب القطع في موضع دون اخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالمذكور فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا
اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم
بلد لا يمتنع تواطئهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة

اشتراط

اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افتراء واشتباه بالاجماع لو تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت
لكن اشتملت كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار
يسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم فقد روى عنه عليه السلام انه فعل في غزاة بدر كذا وفي احد
كذا وفي خيبر كذا وكذلك عن الحاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد في الحكايات الاول يستلزم شجاعته عليه السلام
وكل واحد في الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان جود المطلق جزء جود الخاص وفيه مسامحة بل ان الجود صفة
النفس وليس في جملة الافعال يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فلعلها ايضا من باب الالتزام وتحقيق المقام ان التواتر
يتصور على وجوه ١ ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ من تمام الحديث مثل انما الاعمال
بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فهذا علي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين بوجود
تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار ٢ ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل
الهر طاهر والسنور طاهر او الهر طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الفاظ المترادفة فقط
٣ ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل فان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق
وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة في مثل ان يرد في بعض الاخبار
ان الماء القليل ينجس بالملاقات وفي اخر الماء الا نقص من الكر ينجس بالملاقات وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء بل يتم ذلك بالمطلوب فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قولهم ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون
حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقولهم حين سئل التوضي في ماء دخله الدجاجة التي وطأت العذرة لا الا ان يكون
الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود لا انه قدر
مشترك منتزع من امور فان الحكم للمفهوم الكلي اي القليل لا خصوصية افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم
من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلوب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا ٤ ان تتواتر
الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر
احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض
الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وانه لم يحصل العلم بالمضروب وكذلك ان اختلفوا في كيفيات
الضرب ونحو ذلك وورود الاخبار فيما يحرم على الزوجة من الميراث بان يقال انه يحرم من الجملة بمعنى لكن الخلاف فيما
تحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الجزئيات ٥ ان يتواتر الاخبار
بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينهما مثل ان ينهى الشارع عن التوضي من مطلق الماء القليل
اذا لاقاه العذرة وعن الشرب منه اذا وقع فيه الكلب وعن الاغتسال به اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في كلام
الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب فلا والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك
ان يكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهورها لا شبهة مثل الاخبار الواردة في فرعيات

علم وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين ١ ان تذكر تلك الوقايع بحيث تدل دلالة التزام
على الشجاعة والسخاوة مثل ان تذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور هذا بهذا التفصيل والتطويل
والقيام الطويل والمجاهدة في وجود الفوائد الا من شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة احد وفي
الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم
والفرق بين هذا وبين ما سبق ان الدلالة في الاولى مقصودة جزئيا والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف
ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان شجاعته مقصودا اصلا وان دل عليها تبعا لحصول العلم في ما نحن فيه بملاحظة كل واحد
من الاخبار ثم بلاحظ كل بما لها اخر ٢ ان تذكر تلك الوقايع لا بحيث تدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلان
قتل في حرب كذا رجلا وقال الاخر انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فعند ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع
ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وهكذا في قصة الجود
والقدر المشترك الحاصل في تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة والجود ولكن
الحاصل في ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ومن جعل الجود في باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا وخلط
عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال اعلم ان الواقعة الواحدة لا تقتضي
السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل في جزئيات ذلك وهو المتبادر بالتواتر لا لان احادها صدق
قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا من وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر
كما ذكره في علم بان ليس كل واحد في الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل في الجزئيات
يعني الحاصل في ملاحظة مجموع الجزئيات لا لكل واحد منها وهو الشجاعة والسخاوة لان ادتها بكثرتها الملكة النفسانية
واما قوله لا لان احادها صدق يعني ان التواتر في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور من معنى الصدق
بلا شبهة وان كان في جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين
واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد في الوقايع فضلا من جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني
ما هو قدر مشترك في كونه لازما كما هو الشجاعة والسخاوة في جميع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد
في الواقعات بعنوان القطع اذ الاشتراك بينها في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل في جميعها ويظهر من العضدي
في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني في الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر
المشترك بعنوان القطع لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد في الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها فالاحتمالات الاخر
عليها يبقى على ذلك المناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه تحت
المتواتر المعنوي وكذا بعض ما تقدمه في الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بحسبها قسمان ١
ان يدل كل من احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء في نفس الامر وما عدا القسم
الثالث في القسم السادس من الاقسام ٢ ان يحصل في مجموع احاد كثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها

ولكن

ويمكن ان يمثل بالوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة في جهة النجاسة ومن
جهة الماء معا فان ملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على النجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم
كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان
عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر واشتراط كونه منوطا
بالحس فان اردت ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال التواتر هو ما يكون نقل الخبر عن منوط بالحس
وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير المحسوس في نفسه
وان اعرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او يلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة واحد في الاحاد
او في الاحاد او في مجموعها وعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا
فيكون هذا القسم في الخبر المتواتر والاجماع المتواتر في قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق الكل ومطابقة اقوالهم
فكان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر بالمعنى
الاخير ويمكن ان يوجه الوجه الاول في الوجهين ان العلم بحصول فرد محسوس في الافراد مع العلم بعدد منها مع
لازمها الذي دل عليه كل واحد في الاحاد يحصل للسامع فكذلك فيما قبله خبر الواحد ما لم
يبلغ الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد
نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء
لم يفد العلم اصلا او افاده بالقراين الزايدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه
قد عرفت انهم عرفوا التواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم
في القراين الخارجة مما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الاتي فظهر ان مدخلية القراين
الداخلة في حصول العلم لا يضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد المقرونة بقرينة
القابلة هو ما لم يبلغه حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم به في جهة الكثرة وان حصل في جهة القراين الداخلة
او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القراين الداخلة كما سنذكره
او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فلخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع في جهة القراين الخارجة
ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما
ثالثا ولا مانع في تداخل الاقسام وهو ظ ابن الحاجب والعضدي فانه ما لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف
والعادة مدخلية في الامتناع من التواطي على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم في جهة القراين
الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض
الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهو مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه مر الاشارة اليه في القول
بكون خبر الثلثة اذا افاد قطعا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين في خبر الواحد على ما بينا وجعل

خبر الواحد الم في الظني وبالجملة كلام للقوم هنا غير محدود ويرجع النزاع الى ان الخبر الواحد الخالي عن القراين
الزايدة هل تفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القراين الزايدة
ام لا فيها اربعة اقوال واعلم ان افادة العلم مع قطع النظر عن القراين الخارجية والداخلة في خبر غير العدل
لم يعهد في احد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقراين الخارجية فمحل نزاعهم في خبر المحفوف
بالقراين الخارجية مخصوص بخبر العدل وفيه ام فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القراين الخارجية فالمشهور
عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد بن حنبل من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد
وهذا الاظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم في خبر العدل بملاحظة القراين اللازمة للخبر التي لا تنفك عنه
عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية اذ قد عرفت اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن
ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القايل
بالاطراد في خبر العدل في انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون
الا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع لمنع تعلق
النهي بالظن في الفروع انما هو في الاصول كما مر [illegible] احتج الجمهور بوجوه ثلثة ١ انه لو حصل العلم بلا
قرينة خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله نعم عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا
لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين ٢ انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر
عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا
لكان العلم به جهلا فيلزم اجتماع النقيضين ٣ لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة مخالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة
اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيد العلم من جهة القراين الداخلة انا اذا فرض
مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت فيه القراين المذكورة ايضا يفيد العلم وان اراد بعدم الاطراد عدم الافادة
في مثل ذلك الوضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف
الوارد كما صرحوا به [illegible] الاطراد وجريان العادة في المتواتر فرد نظير ما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل
بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق اولى ولا ارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق وذلك
باباء التعليل بقوله اذ لا علة ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل في الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مفروغا
عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر في كون الترتيب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله ومقتضاه الدوام فلا يكون
في باب محض الاتفاق وذلك ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه مع ان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق
وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القايل بالاطراد ونحن لا نقول به فلا نجزم بدلالة جميع حصول العلم بالمتناقضين
وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السمنية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القراين

الداخلة

الداخلة بمقتضية النظر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم وكذب لو ادعى ولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بمقتضى خبر
اخر فنقول ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدق ورد خبرين احدهما في طرف النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول
بحصول العلم منه وان اراد حصول العلم بشيء لاحد في خبر بسبب القراين الداخلة وللاخر بمقتضاه فهو جائز الوقوع
لكن ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به
العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف لم يخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد
ما لو لم يحصل العلم به الا لمن لم يخالف فهو كما ذكره في جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل العلم لاحد بشيء ولا يحصل
لاخر وكل مكلف بما يحصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقراين الخارجية
فالاظهر فيه انه يفيد القطع وذهب قوم [illegible] انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم الى القراين من
صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا
نحصل بذلك العلم بصحة الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك ضروريا بلا شك وريب بل قد يحصل من دون ذلك واما
ما اورد عليه في الشكوك ومنع العلم اذ لعله شيء عليه فافاق او مات ولد اخر له فجأة واعتقله الجبار [illegible]
الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات
وكل ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القراين من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل
اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القراين اذ لولا الخبر لجوز
موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بوجوه ثلثة المتقدمة والجواب
عنها يظهر مما ذكرناه فلا نعيده ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقراين القطعية لم يقع في الشرعيات
امكان حصوله للحاضرين المستمعين في الصحابة والتابعين والمعاصرين لعهد الائمة عليهم السلام مما لا يمكن انكاره
وكذلك المحفوف بالقراين الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في اول
الاستبصار من القراين المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ
غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا
بسبب احد تلك القراين فمعنى كون القرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة
انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الاسانيد ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعوى قطعيتها مما لا يصغى اليه
ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد اختلفوا في حجية خبر الواحد
العاري من القراين المفيدة للعلم بصحة نفسه وبصدق مضمونه وان كان مضافا الى الدلالة قيدنا بذلك لانه
قد يكون مضمونه [illegible] واما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعي
ولم يتغير موضوع الخلاف فيه لعدم [illegible] مهمة الخلاف في حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون

هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس فيه
بل النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدوره قطعيا بنفسه وبمضمونه فخروجه عن البحث ظاهر
فانحصر البحث فيما لم يحصل به العلم من حيث السند والمتن والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي
لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة من الناس تمسكا
بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحليل الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله ايضا لا مع
كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات قبيحة ذاتا وكل الواجبات
وربما يحرم شيء لكونه سببا او موجب الفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب
فلا بد من اجتنابها والا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة
فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن دفعه بانا نرى في العيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من
اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونها مذكى وكذا المدفوع المأخوذ عن الجاهل او الناسي وغيرها فعلم
ان الشارع تدارك هذا النقص بشيء اخر من الشارع في الاعمال الشاقة والجاعلات الصعبة ولسائر التكليفات
فلا مانع ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب
ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز
العمل به شرعا فلا بد ان يجب اي يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وعنوان الاستحباب في المستحب
وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن
زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا
ادلة العقل عليه لنا وجوه

١ قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء خبر الفاسق فاما ان يجب القبول وهو
المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين
والوجه فيه انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم الفاسق به
فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل والمطلوب داخل في
المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر ان لم
يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين ولعله طلب ظهور حال خبر الفاسق بالخبر لا ما يجيء والثبات والقرائن حتى
يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل
المفهوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق
بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشملها لو لم يكن هناك خبر اصلا
او كان ولكن كان خبر العادل فيلزم فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه لذلك خروج من حقائق
الكلام

الكلام وترك العرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه في محاورة
المتعارف السالبة الى موجود الموضوع ومنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لغة وعرفا والكتاب والسنة
انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في
نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط
في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية
ان كان النبي فاسقا فتبينوا الصادق ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف ظاهر وكيف كان يتجه الاستدلال بالاية
والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب
لا وجه لها لما اشرنا اليه في معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل ممن قال بالجواز فقال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان
هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث
السابقة التحقيق فيها وستعرف تمامه ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث الوليد بن
عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين محبة مقابلته فرجع واخبر رسول الله
بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود
اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ الفاسق وبنبأ منزلان على
العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان خبر الفاسق معرض
لمثل هذه المفسدة المعظم لانه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين في مثل هذه الواقعة مع ان
ذلك ايضا يفيد المطلوب لان مفهومه يقتضي عدم التبين في مثل هذه الواقعة وغيرها في الخبر العادل عملا بالعلة المصرحة
في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد
فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا مع عدها الكثرة في ذكر الفاسق والتبين على فسق الوليد وتعييره عليه والاذعان بكذبه
يقول ان جاءكم احد بنبأ وفيه ان جواز عدم العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجيته والمفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج
المورد من تمام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتصريح هو التعريف والعهد والعدول عنه بعد نزول ذكر مثل احد
ونحوه يدل على ان ذلك في جنب اعتبار عموم المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه
امر خلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فلانه اولا ان جاءه فاسق بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه الا اصلا في نفسه
ولا يستفرد الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير

٣ قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف
لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة تطلق
على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا فلا يقتضي صيغة الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا

لا يخفى الحال

لانه عبارة من الطوايف والايلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار في جميع الطوايف لصدق حصوله بانذار كل واحد في الاقوام

ثم بصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومه وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر واحد لا حجية

مجموع خبر رجل واحد مع انه قابل بالوقف في جانب المنع ولما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان تحديد المستفاد في

كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار وفي المستعمل جلاء وجوب

الانذار وعلم وجوب لطاعة المستمع بل انما يدل وجوب الاطاعة للمنذرين والشهود جملة للاثبات كلمة لعل

للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلابد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الذي هو معنى الامر الطالع الوجوب

وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها الطلب وظهوره على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه

فانه ان حصل المقتضي له يجب والا لا يحسن وقد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجود قطعا او ظنا

والمانع احتمال وجود المقتضي فيما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص

نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر بمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر بخبر الواحد بمعنى العمل به اولا

مطرقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر من ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان

يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة ان احصل في القطع

ويستحب ان حصل منه الظن فان مفاد استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام

ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصلا

فان استحباب الواجب لا يتصور له معنى محصلا فان استحباب الواجب لا يتصور الا افضل فردي الواجب التخييري

والفرض انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد حيث هو لا اذا كان معارضا

لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم

الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة

بالخصوص في الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول دون في المسئلة حكم في الشارع

فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل

الخاص في مقابل الخبر مثلا ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا

في باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المتخالفين في الراي والى الخبرين المتعارضين المتساويين في جهة الترجيح فهو باطل

لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد طريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود

ما يفيد القطع بالحكم ولانه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين في الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما

حقا ولكن لما لم يتعين فلا سبيل الى العمل فرخص لنا الشارع الى الاخذ بايهما شئنا في باب التسليم واما فيما نحن فيه

فليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاول حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع مبقى الثبوت في الشرع

جزما وليس في باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن في التخيير فيما نحن فيه في باب التخيير بين خصال الكفارة الحرج

بزم

هذا انه يقول ان المكلف مخير بين ان يعمل في مقتدر ويشرح هذا ... ان يعمل في مقتضى ... يقول الخبر

به في الكتاب والسنة لا في باب التخيير الذي دل على عليه الجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير فلا يتصور

بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد فالاول

انما هو في المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليها بوجدان الحذر المستفاد من الاية على ابتني عليه الاول

انما هو في باب المسائل الفقهية المستنبطة في احاد اخبار الاحاد وحمل على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها

على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى

التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما

توهم فهذا اخراج الخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر

الواحد عند علم دليل اخر مانع للاصل الذي هو في المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى

يستلزم التخيير او حجية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العمل بالاصل قبل العثور على الدليل الاثباتي الاعتقاد بجواز

العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد ثابتا ثم استحباب العمل قلت بعد

ثبوت التكليف الى يوم القيمة الاشتغال بالتكاليف فكلما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الجواب

فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقلد في مستنبطه في الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المورد

ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل بالاصل

البراءة الاستقراء والتتبع بل او ... في الحكم مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل

على استحباب الى نفي الحكم هنا وبل كلمة لعل هنا على ما اخترناه في الاشتباه في محله فيمكن حملها في باب الترجي وتوجيهه

ليكون لهم خوفا وحزنا بان يكون استفادة بيعة فيسبب حصول الخوف في الاطاعة مرة وعدمها اخرى اما في جهات

تفاوت الانذارات بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان الترجي

قد يحصل وقد لا يحصل واستعيرت كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول

الحذر وما يقال ان الاية لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص في المدعى مدفوع بعدم القول

بالفصل وبانه يثبت بذلك فيهم بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب في الكراهة والاستحباب والمباحة

في دليلها دون الاولين لموافقتها الاصل وكمال مباينة الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان يقتضي الاية

الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية

الجماعة العظيمة التي تحتاج الى بلد مستقل مثل بني حرب او بني اسد ونحوها لا اخص مما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح

الوجوب الكفائي في الحال وقد اعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم في

العرف هو الزجر مع الزام بالتهديد على ترك النفر فيه لا استقلال العقل فيه غالبا دون الزجر مع ان الخطاب متعلق

بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان وما اعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد

ومعرفة الاحكام فلا تدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاق وواجب منع ثبوت كونه

حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على
سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر في الفهم والانذار
هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على تفسير آخر وهو ان يكون المراد بالطوايف
المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى ٣
قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال
مما بينا سابقا في المتبادر فان الظاهر من وجوب الاظهار انه يجب على السامع الامتثال به فتامل ٤ استشهاد
العمل بخبر الواحد في زمان النبي وعمل الصحابة عليه في غير موضع ذكره الخاصة والعامة ووقايع كثيرة ذكروها عمل الصحابة
به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه به بل كان يأمر به وتجويزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل
والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار تعلقها بالتواتر وكذلك اصحاب الائمة ع ومن بينهم من اصحاب الفقهاء كان طريقتهم
رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم
بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من اراد في مظانها بل في الواضح الجلي الذي لا يقبل
الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة ع المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا كلما اخذوا الخبر ينقلون الى غيرهم
للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان الائمة مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك احتمال
ان كل ذلك كان مع القرينة المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فيحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه
الطريقة وغير نكير منهم اجماع على الجواز قبل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال
واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي
او احد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر
لانه كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز
العمل به والذي يدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء
لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا او سلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ع الى زمان
الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا
لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف
عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض
المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله
حتى انهم تركوا تصانيف من وصفناه ورواياتهم لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى

لوجب

لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة في مبادي الاصول الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي
وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه الخلاف
انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا عن المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء
وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار
الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل
مدار العالم واساس معيشة بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه
لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا في زمان الائمة لم يخف على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته
واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة
بالقرينة ونحوها ثابتا وكان العمل بغير العلم بخبر الواحد طريقة الائمة ومذهبا لهم لصار شايعا في باب حرمة القياس
ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بالصحيح الا ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما يتناوله
سبقه ان شاء الله [illegible] الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد حال غيبة الامام في امثال زماننا المتأخر عن
الائمة ع واعلم ان ما تقتضيه الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر الان وهو المستفاد من الاجماع
الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته ان هذا المظنون هو المراد وغيره مع تفاوت
ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة ع والمتأخرين عنهم فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية امثال هذا المظنون
او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا وهذه الادلة دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه
خبر الواحد فلا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة
على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل القول بانه لا يجوز العمل الا باليقين او بالظن ثبت في انه حجة من
الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء وهو الاولى لحمل دعوى بعضهم في خبر الواحد واستدلالهم عليه
انما هو لاجل اثبات حجيته بلا انه من قبيل الشارع ليثمر حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل توهم حرمة العمل به خصوصا
كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على حرمته كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز
العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم بحجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخبارية في المنع على هذا فقس سائر القاعدات
التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها من الادلة
على المسائل وجوه واستدلالاتهم تعدد الادلة [illegible] حجية خبر الواحد منها انتفاء العلم القطعي بالاحكام
الشرعية مفتقرة في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب ان شاذ كون اهل زمان المعصوم في التكاليف وليس في غيرها علم
ضرورة واجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة
والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل

وعلى هذا فيحصر الاشكال في العمل بالظن والالزم تكليف ما لا يطاق ويندرج فيه ذلك الظن الحاصل في خبر الواحد فانه لا فارق
بين افراد الظن من حيث هو وان حصل منه الظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل يصح لكونه اقوى بل الظن انما هو من
جهة وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما عليحدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم
لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لانهما ظن بل الاجماع على حجيتهما وفيه ان حجية ظاهر
الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلومية مطلقا ولا يثبت الا اقل قليل من الاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل
بالظن فيها حتى يحصر ما ذكر بالجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به
يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف
علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم فيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز
العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاه حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من
حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم به ولا يكفي الظن ويؤكد ذلك ما ورد في النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما
لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نقطع بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور
واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن
لنا ترك التسمية فلا محيص لنا من الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات
فلا حرج لنا في مثل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور الا ان نعمل بالظن وفيه نظر من وجوه
فلان قوله وما لم يحصل العلم به يحكم فيه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك
لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت
التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان بما يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قلت نسلم العلم الاجمالي
بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات
يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مستحق الركوع
والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال
بها الا بعلمها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج
الى الطرق التي اشتمل عليها كتب الفقهاء فغاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة
حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل وامراة او واحد او متعدد او نشترط فيه العدالة ام لا
وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل لفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من اختلط
بالفقه قليلا وقس على ما ذكرنا جميع ابواب الفقه في العبادات والمعاملات والاحكام من ان لا يمكن الاعتماد على
ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تحقق ان هنا مقام المجادلة ولعله والذي يوجب قصر الدليل وانت خبير بانه لا وجه له
فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف او لو الحكم العقلي اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان

الاول

6

النقل
الاول فنمنع كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من اختلط ادلة المثبتين والنافين في العقل وان
سلمنا لكونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما ورود الشرع بالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان
اليقين يشغلنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر
الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه ذاته مفيدا للظن
او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد في ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها
بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد اذا حصل في خبر الواحد ظن اقوى منه
فلان قوله ويؤكد ذلك يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل
ظاهرة في غير الفروع وشمول على ما دل على حجية ظاهر القران لا نحو فيه ممنوع لان ما كان هو الاجماع فيما نحن
فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة في الاخبار وان فرضنا التواتر في تلك الاخبار فنقل من الكلام
في الاستدلال بها فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه
اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب مع عدم الحكم بالندب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا
في الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى توجيه احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب
بسبب الاعتضاد بالاصل وان الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا يمكن ان يكون هو الرجحان
الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية مطلق الظن وبالجملة الجنس
لا بقاء له بدون الفصل وان ثبت في الشرع اصالة الاموين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان
يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في ضمن الامر مع نفي المنع في الترك باصل البراءة
فلا يبقى رجحان اصل لانتفاء الجنس بانتفاء الفصل والثابت في الشرع اصالة الاموين واصل البراءة لا ينفي
الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في ضمن الامر مع
نفي المنع في الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصل لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة في المنع من الترك
لا يوجب كون الثابت بالاجماع نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث
الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مما نحن فيه وايضا الثابت
لما دل عليه في الاصوات في تعالقه نجاسته عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد والاجماع المنقول الدال على
ذلك لا حجية فيه والاصل البراءة الذمة عن وجوب الاجتناب ومع ما لجواب عنه انه ليظهر مما قدمنا من منع حصول
الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وما ذكرنا من الحكم في غسل الجمعة يظهر الجهر بالتسمية والاخفات
على ما فيه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي
في الاجماع والنوعين في الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله وفيما لم يكن مندوحة ان اراد ان هذا التخيير الذي
هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو مما سلمنا بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين كما لا يخفى

في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظن ولا نقل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله
ح هو امثاله التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد هنا التخيير انما هو في العمل بايهما
اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة وح نمنع التخيير في الرجوع الى المجتهدين
كما عرفت للزوم ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان
الاصل عدم وجوب الشيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فننفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت
حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد القولين لكون تخييرا في اصل المسئلة كما عرفت
الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته وثبت حرمته من
جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمراد هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بدليل خبر
الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة
العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشاهدين حجة الشاهدين
من حيث انهما شاهدان مناط الحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما ... انه لو لم
يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح
في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه او الراجح عبارة
عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح وهو الرجحان بمعنى استحقاقه
فاعله المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ الراجح والمرجوح في تركيب الترجيح
بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند غيرهم في ان الترجيح بلا مرجح محال وخلافه ولكن ترجيح المرجوح وبالجملة
المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجه القول يشبه الكذب
بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل
ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اما العقل فانما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب
الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلا نسلم دليل على وجوب الافتاء مع عدم القطع بالحكم الا الاجماع الذي ادعوه على وجوب
الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر فتويهم في انعقاد الاجماع يحكمون في ذلك ويقولون
بوجوب التوقف على الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع وهذا الايراد في جانب القائل في الايراد
للمقدمة الدليل اقول وكان انه افراط هذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط
اولى فانا نقول ان وجوب العمل بالمقطوع به في غير ضروريات الكلام وما دل عليه ظواهر الكتاب مع انها ظواهر ليست بحجة عند
الاخباريين ليست الا ظواهر مع ان الظاهر منها اصول الدين على الكتاب مخصوص بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية
وانهم يعملون بالقطع لتكذيبه الوجدان فان غاية الامر حصول ... الوجه لعدم الوثوق بها فضلا
فضلا عن حصول القطع منها يعني من البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها الا الاتيان على فرض تسليم دلالتها

فيها

فيها من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه واية النبأ معللة بما علل ولا ريب انه اذا حصل
ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا في جميع الاحوال والازمان
خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي
في ثبوته ... القول بالفصل لانا نقول لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم ... ثبوت الاجماع
الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن
نعلم ان مستند المجمعين في جانب القول بالحجية هو الايات والاجماع وقد عرفت حال الايات واما الاجماع فلم
يثبت الا في الصدر الاول وثالثا نمنع ح التمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر
ح انما هو بالاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال
زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا اليه وابطال العمل بالتوقف والفتوى
بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك ... العلم فح ان تلك
الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض
ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار
الامر بين محذورين ولا يقتضي الاحتياط الاطاقة باحدهما دون الاخر وكان بين يقينين فان قلتم انا نفرض
الكلام في العمل ولا نحكم باحدهما في الفتوى قلت ابقاه وقد يوجب التلف فكيف يجري بان تقول الله ... يرضى
عنك واي حكم في المسائل دليل هذا الحكم قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك
العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله تعالى يعذب بترك الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت وادلتها ... جواز
الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامور والزام العسر والحرج فلنات بمثال في جهة التقريب فنقول ان
المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت مع ما ... نصيب من يتقربان به ... الثلثان لاولاد الابن
والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع لتمام اولاد الكل فيقسمون بينهم للذكر مثل
حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم
للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلت الشهرة حجة فهو والا فلابد من توقف المال ... الاسلام
في المجموع والتمسك بالاخبار الواردة فان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به فلا يعطى الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب
والذي لا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه
مع انه يوجب الرجوع الى قول السيد ودعوى الاصل ... ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما
هو ظاهر اية ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباري من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط ولا شك
ايا ما سبيل الاحتياط اذا كان الوارثان كلاهما ايتاما صغارا فقد الاهلية لهم في المعيشة الا اخذ ما لهم وبالجملة فمن سلك
سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومواردها

وتأمل فيها حق التأمل وميّزها حق التمييز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغيره بانه يعلم ان ما ذكره الاخباري
محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر الواحد في الطرف الاخر دون عامل
او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز بالشهرة فان قلت الاولى
ينبغي العمل بلا وجوب بل التوقف والاحتياط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما ينبغي التنبيه
لخطار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان اللازم على البصير الالباب ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك كل ما يمكن
ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مصادرة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسة
فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكون الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامور لمفاسد الوحشة على ذلك مما
ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف
ودفع المفاسد وقطع التعادي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد
امرك بين ان تحكم فيها باولها … وبين ان تحتاط فيها تحتاط في الفتوى والعمل بالظن ترجيحا لما دل عليه من الآيات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وتتذكر ما تنبط عن الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك في الآيات والاخبار الدالة
على … اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب
لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط في ان يكون ذلك من جهة الوسواس
وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير على الناس حاجبا لاجل تقرير الصلحاء والعباد لانه يوسوس
في احكام النجاسات وسائر العبادات الى ان يجعل الانسان متاذيا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال الانسان
في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين محتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب
احتمال قريب بالنجس ولا يحتاطون الا عن اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين ممن لا يتحمل على … ويقومهم
بل ولا يدرون اكثرهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا … ولا يحتفظون عن اكل … بلاد ليس
متنوعات اهل الكفر مع انهم يلاقونها بالرطوبة … كان علم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذا الحال
الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر للفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام
الدماء ويتنحى عما ذكره … ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع … الوجع والالم
وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول … بل يصير … الحاكم
العادي ولا يجترئ على فتوى القصاص فان سئلته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله من سوء الحساب وان تفحصت حاله
لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر من حقيقة الامر فكيف يصير الورع دليلا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة
طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس ومطاوعة الشيطان ومع هذا فلا تعزب عما …
من التزام الاحتياط وتيسير لك سبيل السلامة في الدين والسماحة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات … ومن
اعظمها بل عليك بالاقتصار وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه ٣ ان مخالفة ظن المجتهد لحكم الله

مظنة

مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب وقد يمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب
الدلالة في الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند عدمها مع انه منقوض برواية الفاسق
بل برواية الكافر فان الظن يحصل منه جزما ولا يمكن ان يقال انه خرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بسبب
… وايضا يكون مردودا بما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم
في العقليات الصرفة المتعلقة بامور المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل مستقل بمعرفة حكم
العقليات دون الشرعيات مراد المستدل انا اذا علمنا بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم
الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا ظن
ان الله … مخالفته وظن الواحد … موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك … وما ذكره في السند
فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اول الكلام لان … الامامية يقولون بوجوب
اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف
ومع ذلك … عن الانظار وان كان بسبب ظلم ظالمهم وكان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه
واجبا كاتباعه وكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام
عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليه … بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد
لجميع الاحكام بقدر طاقته … احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد في … واجبا ولا ريب انه
لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه وما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب
… ما بينا … الا من حصول الظن بحجيتها لنا ولا اعتماد على اصل البراءة قد عرفت وكذلك التوقف
والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم انا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا بقاء
انه على هذا التقدير يرجع … هذا الدليل الى الدليل الاول لانه يرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة
الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ويرجع هذا الدليل الى انه لو ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر وقوله مع انه منقوض برواية
الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق انما هو … الكلام اذ اشتراط العدالة … والاستدلال
بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان
فاسقا بجوارحه ولا ريب انه … في القراين الداخلة والقراين الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف
المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن … ان بسبب حجية هذا الظن بما ورد في الاخبار المشهور
بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره في المرجحات ظن حاصل في خبر الواحد في الترجيح الحاصل بين مختلفاتها
وقد عرفت حاله والحاصل انا لا نم جواز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بكذبه
لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا لا يقال ان اذا اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول انه الواجب على المجتهد
العمل بمقتضى ما يؤديه اليه الظن بالحكم في الادلة التي يتداولها الى خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك لانهما لا يفيدان

الظن وذلك هو علة منع الشارع منهما او لانهما منتفيان في الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى
من مطلق الظن وهذا الكلام جار في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب
العلم فلا معنى لنشأة الظن الحاصل في القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم في جملة الادلة
المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل بالظن
المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع
الا بالقياس وامثاله فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن يجب تعتبر النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى
حينئذ ظن ضعيف بل القوي يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال انه مع ورود القياس لم يثبت انسداد باب العلم
بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم
بانه اي شيء هو فهو بعينه يرجع الى سائر الادلة فان كان مؤداها غير مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة
حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء لانسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا
فالناص ح العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة ح فلم لا تعمل به اولا قلت الناص ح هو
الناس حين تعارض الادلة لو لم يرجح شيء مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة
وعلم جواز العمل باصل البراءة او الادلة الثابت في الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس في الادلة بعد الفحص
فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة الاجتهادية فكذلك الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت في منع
بقاء الحرمة عند انحصار الطريق مثل القياس مثلا او غيره في الظنون التي لم يثبت حرمته بالخصوص ايضا يدل فهم منع
بقاء التكليف ح ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره في الظنون ايضا ليس باقوى دلالة واشمل افرادا
او قاما مما دل على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر علم الوجوب في الدليل على الحرمة ثم اجتهد المقال في هذا
المقام ليظهر حقيقة الحال واقول بعون الله جل جلاله في اقامة الدليل على الظنون واثبات انها في حجية بعضها بالخصوص
تميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده
العمل بها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد انما هو وفق مجرى عادته ثم انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه
ثم مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فحاصل
العلم بمراد الله ثم للمخاطبين المشافهين في الكتاب والسنة بلا كلام فيرد في حجته انه على العباد ويجب متابعتهم
وحصول العلم في الخطاب ولو بضميمة القرائن الحالية فلا ريب وشك وكذلك ما حصل الظن به لهم في العمل على
مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقائقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني
المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة ادم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك
لعلمهم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به لو
في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان الحق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقع واحد في نفس الامر ان على العباد في التكليف

والايمان

والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل الشاق
الواردة في قبله ثم في الاحكام الفرعية وان كانت في الامور المتفقة الناصلة الناشية في المصالح النفس الامرية
لكن العمدة فيها سببها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها في جهة انه اطاعة فاذا
فهم المكلف من خطاب الشارع فهما عليا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع السعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة
الكائنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة فاذا فهم فهما ظنيا على مقتضى محاورة لسان
القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض
المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله من الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد به وفرايضا وبعد ملاحظة هذا لا تسمع
ما يتوهم انه كيف يجمع على اصح القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على انهج مستقر ثابت وان التصويب
باطل والحاصل ان المقصود بالذات في الخطاب وان كان حصول نفس الحكم نفس الامري لكن يظهر في جعل الشارع مناط
تفهيم التعلق بالالفاظ التي جرت عادة الله بانها لا يفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا بان الظن ويكتفي به عن اراده في نفس
الامر لانه غير فاقد المصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته دون خلاف بينهم
فاليس ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام انما نقل الى غير المشافهين
المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نعلم بمعنى ان المراد الواقعي صار يقينا لهم وعلموا انه اراد ذلك الا غير
فالكلام فيه ايضا وان كان نعلم بلفظه بمعنى انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال في ان الظن الحاصل
لهم في هذا اللفظ القطعي الصدور حجة لهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على قسمين يحتمل ان يكون مما يقصد به تفاهم في الدهر
والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما يقصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا
مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون في القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم
خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد في جميع الامة تفهم والتدبر فيه والعمل
على مقتضاه خلافا للاخباريين كما يشاء سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة
في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات
تقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم
ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي منا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون
الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق
الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوايد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل
على العرض على كتاب الله تعالى يدل ان الكتاب من القسم الاول قلت اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها
فيما نحن فيه موقوف على ان تكون تلك الاخبار في قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه
لا قطع لنا بكونها ظنا لدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح مع الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر

فان غايتها الظن يكون جواز العمل بالظن في حجية الكتاب جائزا لم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا
بها اذا قرعها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع
قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل اقوى في ظاهر الكتاب في حجية
خبر الواحد وغيره في الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل بظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور
عنهم فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والكتابت ولكن الاظهران يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم
الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم فيها لم رضاه بما يفهم الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية
فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال ان الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس في الظنون التي علم حجيته بل هو في الادلة
الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذا قوي عادلته الاجماع
وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة في زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن
زمن الصحابة غير معلوم وكذا القدر المسلم من خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم
يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا بها وهو مهجور او لم يعتبر السوانح في المعارضات
والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص
وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم
بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها بما لم نطلع عليه فيجب البحث والتجسس الى
ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا ان الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين واحتمال
ان يكون بينهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون
في هذا الباب ايضا لا يكفي ثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم
وهل الا ان توجه الخطاب الينا والاجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على
مقتضى الظن المعلوم الحجية بمجرده كلام لا يحصل منه العقد وبعد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي هو كون
داويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا من السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل
بالظن مع انه لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة والاجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية
الظنون الحاصلة في جنبة المعالجات كما لا يخفى بجامع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض
بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة بالقطع مع غاية ندرته ولو لما ذكرنا الاصل البراءة ان سلمنا كونه من الظنون
معلوم الحجية انا لم نجعلها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر منع دعوى الاجماع على حجيتها حتى
فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل
حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة في الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك
العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع
خبر الواحد

خبر الواحد في الجملة ايضا مع علم العلم بالحجية ما يستفاد منها منضما بعضها ببعض بالاعتماد فيما عنه في علاج الاختلافات الحاصلة
من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العمل باحكام الله مع الاجتناب من العمل بظن لا نعلم حجيته
بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في حمل احدى مقدمتي قياسه قطعيا مع كون الاخرى ظنيا فهل ينفعه
ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء حلوته مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة
حلوته يقينية ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بالذات وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة
الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو غاية الندرة نتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه
يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكر
ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه فرق بين المسائل اصول
الفقه وفروعها في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا يبقى في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل
قطعي وسنشرع موضعه انه من الاصول الكلامية لا من اصول الفقه وان اصارظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع ثم
زيادة توضيح لذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة القائلين بحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين
وهو الدليل على حرمة العمل بالظن اما انه الدليل حقا لما ذكرنا في خاصة ادلة

في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن
مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
وغير ذلك فان النهي واللوم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن
الاية الاولى فانها مختص بالنجوم ولا دليل على ما شاركه غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب الشفاهية فلعله
كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين وبما يجب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن ثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك
غير المشافهة للمشافهة انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم والايضا
التمسك بهذا الاية يفيد حرمتها للعمل بالظن او التمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكلما يستلزم
وجوده عدمه فهو محال فدعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه انه ليس بثابت في الاصل
فعلى فرض ثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما يفيد العموم لو كان كلمة
ما نكرة ولو كانت موصولة فلا يدل على جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور
خلاف الاصل وان الظاهر من ليس الا كل سوى السلب الجزئي واما عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة
في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا
من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام ثم ما ذكر السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات
من اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعى خلاف ذلك عليهم رفع الضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب

ومثل ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الا ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها
ليست بحجة ولهذا لانه وقد تجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وفي ابطال المسئلة التي افردها في البحث
عن العمل بخبر الواحد الظواهر وسطرها ولا سيما في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على
هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول التعبد باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الاحاد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم
الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الشريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عمل
باخبار الاحاد من الاصحاب المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا
فعلوه لان الشرط والدلالة امساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما يشبه ذلك هكذا نقله
عنه في المعالم والجواب عنه مع ما ادعاه ما يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاشكال على تقدير
الاجماع ورجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والفروض في زماننا انقطاعه
كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من
العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان تمكنهم بل انظار ان السيد ايضا
كان متمكن القرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم له
بالضرورة في مذاهب ائمتنا باخبار المتواترة ولم يحقق فيه ذلك فنقول فيه على اجماع الامامية في سائر الحالات
يرجع التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل ان سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بنحو ما ذكر فكيف يكون حالنا
متحدا مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا
اثبات حجية الخبر في امثال زماننا كما هو غرضنا ابطال القول بحجية العمل بمقام مثال هذا الزمان ولما لو اردنا اثبات جواز
العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي
ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرق النقض من السيد والشيخ
ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه وانه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك
تنزل دعوى السيد وان تغفل في تعميم الدعوى وذكره في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده
في هذه الدعوى على ما عهد من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم
باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية   الذي هو صريح كلام الشيخ في
العدة موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما
الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم [illegible] بينهم ما يتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم قد ذكر في وجه
الدعيين

الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية وجهها
ما نقلناه عن الشيخ واستبعاد عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه
الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في حرمهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي
العمل بخبر يردونه   ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان
المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن
جندب اختلف روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان اية اشتملت على مذمة
عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام واية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب
وما كانوا متمكنين على التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم ما حالوا في ذلك فيما
واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء ويخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم
هذا المطلب هذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب
في فروع المسائل وتحقق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتأمل ثم ان صاحب المعالم تصدى لرفع التنافي بين الدعويين
وبيان الموافقة بين المذهبين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وصوفيه مخالفة السيد اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
العاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد
على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد
في كلام المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليفه المعالم والحاصل ان في العدة مواضع
متعددة من كلامه ره ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة الصدق
لا حاجة لنا الى نقلها ثم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المتداولة المأثورة عند
الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا
وانت خبير بانك بمجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور ويشاع تصريحه
في مواضع كثيرة مما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع
لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق
والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد
عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ محكوم الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري
والعلم بجواز العمل بجميعها لا نفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان
الاجماع لا يثبت الا جواز العمل بها في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى

الاجماع على العمل بالخبر الذي رخصوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاحاد وغيرهما لا يسمن ولا يغني من جوع فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد تسليم حجية اجماعية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا الى ان بعض المتأخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها وكونهم سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم ذكر العلماء
للعمل بخبر الواحد شرائط يرجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تثبت اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة بيد على القول بجواز العمل به من جهة هو ولما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط الا مع دابو ملاحظة حصول الظاهر فاشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون النسبة على ان الحال عن المذكورات لا يفيد الظن ولبيان مراتب الظن او الاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كل اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الحالي فلا الا انه مع ما عرفت من الاشكال في حجية الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس ولنا تفصيل القول في الشرائط واما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز ولما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتهى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد ودعا بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان الفاسق خشية من الله ربما يمنعه من الكذب بخلاف الصبي وفيه تأمل وذهب اخرون الى القول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس لو كان وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق في بقبلون خبره هذا رواه قبل البلوغ واما بعد اذا سمع قبله فلا اشكال في القبول لاجماع سائر الرجال ولذلك قبل الصحابة سواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان رجيد الصدوق باب وهو محمد بن علي بن يونس هو هذا وجه لرواية الاسلام فتعليل بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فشكل دعوى مطر حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعوى الاجماع على ذلك في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحل بالخصوص ولو في صورة تحصيل امكان العلم واما في غيره فلا انا لوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع فقط وان كان المستند نفس الاية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق الكافر العرفي الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ح ثم فانه قد يكون الاستبداد في الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه فغايته الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر الفاسق فلا كان الحكم معلقا على الفاسق وهو

وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعلم عدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون في كون الشيء من الافراد المعلومة الضرورية للمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم حيث وهما سيان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا دلالة للاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايتهم وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثنا عشريا فالمشهود بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظاهر مقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج ونحو السكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة رواية التي استدل بها الشيخ ومنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هولاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله لا يروه اجماعهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول الثبت الاجمالي يجري هنا فيهم وثقة الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في العبرة وثقه في مسائل النفاس وكذلك غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هولاء بما رووه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هولاء ولعل المراد دعوى اجماعهم على العمل وانه حجة في عمل البعض والا فلا مجال لادعاء العمل مط واختلف كلام العلامة في الخلاصة الى من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراط الايمان في التهذيب ونقل صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق الفاسق لزم فساد العقيدة ومنع اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجية مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت انما يحصل بتفحص حال كل واحد واحد

من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فان حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره واتحاد الفائدة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي في ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها على التمام فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما وامام عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في النفس يبعثها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما دل على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف من تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والقدماء اكتفوا بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام في عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الاحوال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متأخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق وحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا اوجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يحتاج من رواة الاخبار الا ان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه الفسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه والا ما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل فلا واسطة انما هو يحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وهذه الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة نعلم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا ان من شك في كونه مالكا لمقدار الاستطاعة للحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد
الاستطاعة

الاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عن جمع الوصفين ولا الاكتفاء عن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا لوم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم والقائع ان الندم يتحقق متعلقا لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنة عادة وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري بما لا كراهة فيه فقال انا علق امر شيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول لذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى الخبر واختصر الافادة ح في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لان مرجعه الى ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المراد من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازم النسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح اذ ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع في الوصفين قيد لطرفي النسبة فالمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الكلام فلا يلزم ان يكون معتقدة بالواقع مع ظاهر المتكلم وغيره مطابقة للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الكلام الخبرية لافادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوع وان كان بطلان اللوازم ظاهرا او حجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف وهو باطل فهو اولى بالقبول ومما بينا لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي والاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر

علمه والحاصل ان مجهول الحال ملحق مطلقا بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة
والطهارة ورق الجارية ونحوهما فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة
ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصات بالدليل الخاص والسر فيها
انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ فالظاهر انها
ايضا اية التثبت لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده رحمه الله المحقق
اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لاطمئنانهم
فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر ايضا بما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال
باية التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي
به فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر
من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت فهو لا يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما
العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعدالة النفس الامرية فهو ما اقتضى الدليل
اطلاق العادل عليه في نفس الامر واما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما
بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح ثم قال المحقق دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد
واستجوده في المعالم وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف من الحاكم
وقد يكون هو الخوف من الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف
غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي من معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق
ان انكار حصول الظن مطرح ولا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام
في الصلوة وتولى الشرب والزنا وغيرها وكل كثير ممن هو مبتلى بانواع الفسق انه لا يستخف بكتاب الله وساير
شعائره وعظم الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة ع كما هو ظاهر كلام الشيخ لمجرد الظهور ساير الفسوق
عنه بعظمه في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذلك اذا كان طبيعته مجبولة على
الاجتناب عن الكذب ثم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل الظن به
مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده ونواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ
ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا
يظهر حال الحسن من اقسام الخبر فان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في
مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اولا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط
لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد
من يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك

والمراد

والمراد به يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا ولما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل
اجماعا من العاملين بالخبر ومفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به
من حيث التعليل وللاجماع ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال
حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك احتاجوا الى قيد
الضبط لا بناء على ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب
من عمد لا يكذب من سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي
في اطلاق الضبط لكثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويذاكره
بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متيقظا ذكيا لا يغفل عن دون الطلب
حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او كثيرا مثل هذا اذا كتب او اتقن حين السماع فقد ضبط
الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيب الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع
ان الصدوق روى في الفقيه انه سال ابا عبد الله عليه السلام فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على
الحديث ويمكن ان يقال في وجهه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك
لكثرة استعمال السهو في الشك فاعلم ان معرفة الضبط انما يحصل بما اشتهر حال الراوي باعتبار رواياته
واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى
فقط وبشهادة العدول وقد ذكروا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك تنبيه المعتبر في شرائط الراوي هو
حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان
عليه من مخالفته في الدين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة
في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما
ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغيرهم فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم
حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه حال خطائهم فلاجل ذلك عملت
الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال الاستقامة وتركوا ما رواه في حال تخليطه
وكذلك في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل
به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك روايتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما
هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل لدعته الاهواء الفاسدة
الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في الدقة التي لم يظهر منه الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء العصيان واظهار
الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورعايتها مثاله في وقت
من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى على ابن ابي حمزة تعقيبا قوله نعم

حتى في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما يرجع حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب
تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف من الظن بالصدق اذ ليس من اصل كونه قول المسلم
ليرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق
فبالخبر يثبت التكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فقد ثبت
فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر
الواحد وقد عرفت ان اية النبأ ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما اية النبأ
فهو وان كان اعم من ذلك بل حكاية واليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان
فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والخائف بهذه الاية فلا دلالة فيها على قبول
الواحد اذ مقتضاها الايجاب بكون الخائف عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به
في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك يفيد جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحد
مطلقا كما هو المطلوب وادلة العينين هنا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجاز
وهو باطل كما حققناه سابقا وحمل الاصل وخاص من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة
فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال بينما وهو مستلزم لتخصيص المطوق بالخبر ايضا لان الظن
الحاصل بالبينة لا يفيده الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا اعتماد على الواحد من
جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن من انسداد باب العلم فلحق ذلك بالحق ان هذا البناء باطل فليس ذلك
من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوصية في الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة
لعدم الصدق بتعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او الخالق وما ادعته لذلك
بالاوثق بعد العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة كما لا يخفى بخلاف
فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب
قد اعتبر الواحدة في بعض المواد بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل الواحد
فيه الا احيانا يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية للرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا
الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال ويتفرد ان في الخبر عنه بان المراد ان العمل انما يوجد
في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما وبلى ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كلما مراده
بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير ليسقط ولا يلزم ان يوجد ذلك
في الرواية بل لا يوجد فيه الا على سبيل التبعية والاستلزام كما في الفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فلا دخل له
ان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل
في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحق على شاهد بالخبر وتوهم عموم الصيام والفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا

ان اكثر

ان اكثر الروايات مفيدة للحكم الموضوع في موضوع وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى
فقوله عليه السلم لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد مما لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه
لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل
بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك
الشهادة على الوقف العام فان المصلي العامة مصلية خاصة ورد عليه الوقف
بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار
بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه كذلك الشهادة على النسب
فانها تثبت نسبا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر لا بد يتبعه واما
المترجم فهو ليس اخبار عن حق لمعين متشخص ولتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال
مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا لا يخفى بعده واما
القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر
من المترجم واما قول الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط ففيه ما
قدمناه من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل
والتكلم في كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ
الاصولي في هذا الباب الفرق بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل
الشهادة امر ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات
للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة
الا ما اخرجه الدليل ليس اولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا
ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات
المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه

يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي عن اخر ومع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه وفارق في عده فالاولى انها يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام ومثل للاطلاق بالاطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه او باطلاق حر من يدعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث لا خمس فيه فان الحكم لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من العبادات والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون

مع من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة الذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في التهذيب وذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة العدلين ومن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنتكلم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم فاقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخاص ومن حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا اعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والبينة على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب بالاية على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاها قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع علمه بالقول بالتفصيل بمعنى انه اذا عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد لا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين العدالة الراوي وغيره مع ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف وان لم يحصل العدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلابد ان يوافق مذاق الجميع ويرجع الكلام في هذا الوجه ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخاص وجعل المدار هو مطلق الظن ولا يفيد حينئذ اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر الناس فيها في العمل بمطلق الظن مثل اخبار الطبيب من اثبات اللحم وشكله الخطر للرضاع ومن كون الصوم مضرا للمريض واحيانا اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك مثل الفتوى فيكتفى فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء ولو سلم ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليست بيانها وظيفة الشارع مثلا ان نقول بجواز الصلوة في الخز او اثبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك مشبه في انها انما تتعلق بها في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال وفي العدالة من هذا القبيل فالمعتبر الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن بمثل ذلك من باب الرواية لا من باب الشهادة مخرج منه الا بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر معتقدا لهم ويحسب ظنهم واستنباطهم العدالة حوله لاجل حصول الاعتقاد بعلمهم كذبهم في ذلك وعلمهم بما عندهم في اجتهادهم فبهذا يحصل الظن

بل قد يكتفي بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة اسقابل وكافوا ايضا بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على
كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك
تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن والاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل والاجماع كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولو للمحض حمل افعال
المسلمين واقوالهم على الصحة بما لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كل
كما اشرنا من انه ايضا قد يثبت حقا على احد الاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شي
واحد والشرط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فليتحقق العدالة في الخارج
ويحصل شرط القبول في مشروطها كما معنى العرفي واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة الا
ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدل
فيها مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدلين الا مثل مترجم القاضي واخبار
الثقة مثله بفتوى المجتهد واعلام الماموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النايب عن ايقاع الحج ونحو ذلك
فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت
او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان
كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما هو من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر الظني اما فتوى من
فقيه او من هو في معناه اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب
ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة
اية النبا وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع فالاجماع لم يثبت على ازيد من
العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار واما بناء على الدليل الخامس كما
هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبا وتقريبه صدق
البناء على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة
كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتشبث بالعموم فاخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد
عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق
في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر
المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة
الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق لا
الفسق الامري والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق الفاسق والعادل عليه فنقول الامر هنا مقابل مجهول الحال
لا مقابل المظنون الفسق والعدالة الا انا كما نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاستشهاد وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة

ايضا لا يفيدان العلم فمن ظنناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون
من الشهداء وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار ودوابات الاثم وشدة العطش وغير ذلك فانه يطلق على ما هو
مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة سواء سلمنا لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن
في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه
بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس
اولى من العكس بل العكس اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز
تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين
جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق
والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشي فرعه
ثم الاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل وهو الرواية بواحد فيكتفي بالواحد
في الفرع ايضا اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال ويشبه ان
يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من البعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ممنوع بل
يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة
فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا
على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بتلبس الراوي
وتزكية مزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل
واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في
الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل او نقل وما قيل ان
المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زايدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة
ففيه فمع ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة
مع ان وجوده واعتباره زايد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه وعدم الاكتفاء بالظن في الشرط وكونه
من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية
فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية
الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط
بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر لانه ان اريد من خبر الواحد
حكم الحاكم فهو فرع للشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت
القذف بالشاهدين بل الشرط به هو اجراؤه في افادة الخصوصية وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة

وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل فبقي ان عدم
زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص مما يؤيد بطلان اشتراط التعدد
ان العلامة في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة
عن غيرهم وموافقتهم اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد
وهو غير معلوم بلا خلاف معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي
الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة الشهرة
وشهادة العدلين والى الشرط باثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين ١ انها شهادة ومن
شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما
ذكرناه في العقد متوقف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا لم لا يلحق
بانه اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبا او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه
ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل سلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش
وغير ذلك وان اعتبر فيه الخبرية بالعرض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لنظره ومنع كلية الكبرى
ثانيا وسند ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد
عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الايات
والاخبار فيخرج ما خرج بالدليل لا يضر بقاء البقية تحت الاصل حتى يثبت المخرج لاولى منع الصغرى
٢ ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد ولا يكتفيا
بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار
العلم فيه كيف وكثيرا ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكن نسلم اذا امكن
تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما تقدم وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية الغير
الامامي العادل له ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به
الاعداء ومقتضى الطريقة المشهورة عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه
من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر واضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل
عن المحقق انه قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فقبل الاول دون الثاني والحق
ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر ظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان الاحمر برواية الكشي
عن علي بن حسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح
مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا مع هذا فما نقله المحقق من ذلك وذكرناه في القانون

السابق

السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من جهة غير هذه الرواية اختلف
الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة او
والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب
قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني
وقبل سيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان
لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة
والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله بنى كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم
والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس
وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان الغفلة خلاف الظاهر وانت خبير بان الكلام في محل
النزاع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكية اهل عامة المكلفين اولو كان قوله حجة عليهم ومن هنا يحصل الجواب عن
اشكال مشهور وهو ان مذهب علماء الرجال غير معلوم لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة
حتى نرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ربما نرى العلامة انه يبني تعديله
على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم
خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النقل لا لمقلد
بهم في زمانهم اذ لا احتياج للمقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب ان لاختصاص للمجتهد
لزمانه به حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب
معاصريهم من جهة الاستنباط غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفه غالبا وسيما اذا تباعد الزمان
فعمدة مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا لمنع
منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى
الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان
التاليف والانتفاع به في حيوته في غاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت
معارض بان ارادة المعنى الاعم وان كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه يفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب
المجتهد بعد اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعرف هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام الاعلى فيسقط
المؤلف اعتبار هذا القدر لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل المجودية القول بكون العدالة
هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين فيه فانا نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر
بل اكثر منه ومع ذلك يصرحون بعدالته فمن لحق هؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعم فليأخذ بمقتضى هذا المدح

وبجهل عدالته وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعم فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع
النفع بينها وقولهم ثقة لا يحتمل بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس بمجرد
حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان اهل ... اكتفوا بمجرد التعديل ولم
يتاملوا من هذه الجهة لم يحصل التشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح لما
والتعديل كثيرا ما تختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة لتقدم الموافقة وعدم المخالفة
وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح
بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك ما هو موجب الجرح وما
يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابه بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا
البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل
كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف
يكتفي بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم
اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس على الظلم في العدالة ينتفي على القول المختار المجهول على ما مر
... اصحابنا بل ... مستقيم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكذلك ضعف اولهما وقوة ثانيهما
اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا لان التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن
الجمع بينهما بمعنى انه لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل انما هو في عدم الاطلاع ببعض ما يوجب
الفسق ظاهرا ... معنى انه معتقد اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره من الفسق ولا فرق في ذلك
بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك ... للمفيد في محمد بن سنان انه من ثقات اصحاب الكاظم ... وقول الشيخ
انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل
كما لو قال الجارح رايته اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد
حينئذ من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي
والعلامة لداود بن كثير الرقي وورود ما يشير في شانه ان الصادق عليه السلام قال انزلوه مني بمنزلة المقداد من رسول الله صلى الله عليه وآله
ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا
وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية
سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه تضعيف النجاشي المعتمد والاقوى
عندي ... من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة
الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هنا فيما مر في باب المرجحات كما مرت الاشارة
اليه في باب التخصيص ... والاشكال قيام ضعيف او مجروح ايضا ظاهر والظاهر تقديم ... على التخصيص للترجيحات

كما مرت

كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ
انه واقفي وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت
عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه
خصوصية كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان
وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية
من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة فان العيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمدركون لم يلقوا
اصحاب الائمة انما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد
على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلاف من جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن عدم
كونه موافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من
جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه ولد بزيع بيت
منهم حمزة بن بزيع وذكر بعده ... كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان
الامر كذلك فيلزم ان يكون العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذلك من تقدمه فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاجتهاد
كسلمان وابي ذر ومن جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم
من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد ... فلا فرق بين ما ذكر
ان يقول الصدوق مثلا او الكليني ان ما ذكرته من الروايات الصحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند
مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي ... الاشتراط
لقبول الخبر من حيث هو ... فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المنجبرة ... واما
الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان العيار
في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والعبرة هو حصول الظن واما ذكرنا ساير الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات
حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك
من باب التقليد بل انه مفيد للظن للمجتهد كما يرجح القول اللغوي او اجتهادات المصنفين في اللغة وذلك ... تقليدهم
في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة السند ولم يحصل الظن اقوى
منه من جهة تزكية غيره الراوي صريحا او ذلك فيتبع ... تنبيه اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة
المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال
بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كل من ادرك عدلا في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند
الحاكم ... خلافه في ذلك فظاهر العام المسموع من الامام حين الخطابة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور ... العلم
قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سندها صحيح

في انه لا بد من مراجعة رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من
جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات
اولا ثم العمل على ما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي الرجل المعين انما هو في
تزكيته اما في السند المعين فموقوف على كون الرجل هو الرجل الذي ادى اليه فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا عين الرجل
او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في
جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث
مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال الاخر عدل
هكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والسامع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي او متقاربين لا مجتهد
واحدا اذ لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء
بقول العدل حدثني عدل بل بما دونه حيث قال اما اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال
عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في غاية البعد
مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا النوع مدح يوجب التثبت لتغير
بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر به عدل واحد وعدلان على القولين في اعتبار
المزكي الواحد والتعدد كما لا يخفى اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلتفت الى ذكر الواسطة مبهمة
مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل
بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد
بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد والثاني احد القولين للعلامة والثالث قوله الاخر له
وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا اشترط الا يكون له معارض من المسانيد
الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه
شهادة على عدالة مجهول العين لا يصلح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالا اذ
غايته ان العدل يعتقد صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان
ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر من الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت وذلك يعتمد على مسانيد ابن
عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا
عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكر الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى وحماد بن عثمان وغيرهم
ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه ... في الصحيح ... خبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في

قبول

قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر
الحجية في خبر العدل وغرضنا ايضا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة
عادل احتج المثبت مطلقا بوجوه اقواها امران ١ ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم لو كانت
الواسطة ... اما ابهم ... يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما
علمت بتتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال ان ما في هذا الكتاب
ليس من باب المصنفين ٢ ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب العدالة ...
قوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو توثيق لمجهول
العين فلا يصلح ... الاول بناء على ما مر تحقيقه مع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل العلة ... الاسناد الظن الحاصل بمجرد
اخبار المرسل ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا ... ذلك الظن بصدوره عن المعصوم ... على عدالته لا اصل
او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعويات الاسناد الابتدائية يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب
في الاخبار ... الانصاف ان ذلك ... من قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا يرسل
المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي
بما مرت الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان
كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان يثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك
من استقراء مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه
بما مر واحتج الشيخ بما ذكره اجماع الطائفة على العمل بالمسانيد مطلقا الا ما يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد
الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب
بعض العامة الى المنع منه ... مطلقا وبعضهم في غير
المراد في شرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعنى الالفاظ بوضعها والقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن
افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكروا ان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم
بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا تصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا
اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى لانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاصل الظاهر فلا ينقص
تغييره وان لم يقترن بقرينة مخلة على اصل المعنى المحتمل من دون علم جانب الشارع باطل ... معنى الاشتراط المساواة في الخفاء
والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ... النقل غير السامع من الرواة الوسائط ولو ادى معنى
اداه اليه اجتهاده بملاحظة ساير ما جاء بعدالة فهو كذلك اذ ربما كانت الرواية في الاصل متشابها بالنسبة الى السامع
ايضا والحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص وحينئذ فلا بد للناقل من نقل اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي

ثم ان هذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروها بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد
انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القراين فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة لها بانضمام احوال التخاطب ولا يجوز للمخاطب بناء على الفرق
بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة
النص والظاهر ايضا بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلولات الاخبار غاية الكثرة فاذا
ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ لعله
فهم الراوي خطا لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذلك النص والظاهر مثلا
اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقل الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع
العصر فهو مختص به مع ان ظاهر صلوة العصر ايضا اذ تفاوت الامر بين المطلقين بملاحظة شمول صلوة العصر لصلوة
المسافر واقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك وقع الخلاف وردت
في هذه المسئلة من الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات
فانه مختص بالعشاء واما احتج به لا استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت
كله فيصدق في مع هذا انه يدرك وقت الصلوتين وادم يدرك وقت الثلثة الاربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى
من ملاحظة العنوانات المتعاودة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت
العنوانات وهم شئ مجهول في المسائل الشرعية فادنى غفلة يخل الامر ويحصل الاشتباه هذا وما ضبط مراتب الوضوح
والخفاء بالنسبة الى مؤديات الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يقصد من الاخبار عما لها
تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال فهم ما دعى
المعصوم احتياجهم اليها فهم بخلوص اصحابهم بتعليمهم وافهامهم انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى
يضيع نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا نقل المطلق
بعبارة اوجز اذا كان المخاطب لقنا فطنا لا مانع منه وكذلك نقله بالبسط والاوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان
فالمحقق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو المعهود في العرف والعادة فان المقصود في العرف
والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي بلسان
العجمية وكذلك الناقل من العجمي الى العربي ولما وبالجملة والاخبار الواردة عنهم ع منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد في الزيادة والنقصان ما لا
مدخلية في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد بتغيير
اللفظ البيان فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الجل معاني
اللفظ فات المرادات ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا يقولون قال الامام خافوا من الله واجتنبوا ما نهاكم الله عنه من الشرك

والفسق

والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك
فيصدق على ذلك انه نقل معاني كلام الامام ع بل وكذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال في حصول
الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على الجواز ايضا انه لا يتناقض القصة الواحدة
بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بحضرة القرينة او بعبارة واحدة مما لا يمكن ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات
لان هذا الكلام على هذا النحو الغريب والاسلوب العجيب منحصر في القران الذي هو مائل الى سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز
ذلك من تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي ص وعليهم اجمعين احتج المنكر بان ذلك
يوجب اختلاف المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغير كلام العظماء خلاف اهل اللسان
بل الحلل في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض
بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو
محال عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم ع في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم
وهم يكتبون ولذلك قل الاختلاف فيها بخلاف ساير الاخبار وبقولهم ع نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى من هو افقه منه واداء كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب
ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان
الظاهر انه هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه ففي رواية كما ذكرنا وفي اخرى نضر الله عبدا سمع وفي اخرى رحم الله
وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة
عدم التعدد واما العمل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي اذا روى مجملا
وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة
وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شي بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول وكما
ان مقتضى الظاهر العمل عليه تقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انما هو الظاهر
عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بيان مراده هو
ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن لنا

فيها ابحاث 1 اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع الخبر الواحد باعتبار اختلاف
احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة 1 الصحيح وهو ما كان جميع
سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يعرضه الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة
حيث اعتبر في وصفه الصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر
كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل والحس فاعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغني عنه واما ظهر كونه
منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل

اليقين بذلك او ما يترجح النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل السند في ذلك خارج عن التعريف ووصف بعضهم
مثل السند الصحيح مع ظهور كونه معللا عند اخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وتوجيه انه غير معلل
واما عيب لان فلا حاجة لم يذا الاصطلاح 2 الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق
كلا او بعضا مع توثيق الباقي 3 الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي
ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر
الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بلا توثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع
الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كما ان النتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون
الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح
ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح
وان كان بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب ان
ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام تصحيح السند الى الرجل معين واما قولهم
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين
1 انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة 2 انما يريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد
يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعا لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان
وان لم يكن الفلان ولا من قبله متصفا بها ويثمر ذلك الاعلى في ما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب رواته والاصطلاحات المذكورة جارية في القسمين الاخيرين ايضا 4 الخ
الضعيف ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه الظن
لاجل [illegible] واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وح يسمى مقبولا وهو منجبر [illegible] الاشتهار بين قدماء الاصحاب
نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة عليه منها ما اثر على ان من بلغه ثواب على عمل
ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في
كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا
يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او
اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل واحد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان
بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار
الساباطي ونظرائهم ممن عدهم الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة ع ككتاب عبيد الله
الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع وكونه ماخوذا من احد
الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار

وكتاب

وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم
بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة القدماء ونبه عليها
الشيخ بهاء الدين ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء
ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة
والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب
المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المكررة منها بغير
المكررة وخفي عليهم كثير من القراين فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح
وقال اول من هذا الطريق العلامه ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا
كان احد القراين الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال
وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرها فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما
ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقراين ايضا فيطلقون الصحيح على
ما ظهر لهم من القراين الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاقة كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز لهم اعتمادا
على القراين او غفلة والعلة انهم قد يعتمدون على الحديث مع علم التصريح بالعلة وان كان توصيفهم اياه بالصحة
مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القراين وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر
بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرها ايضا في اسباب الوثاقة وقراينها ما
ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه
منه وجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل توثيق وقيل انه في اعلى
درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على عدالتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى
كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة بما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما
الذين يعيبون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون
الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية
ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه
في سند حصل التمدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكراه في اولهما وما وجد فيهما فاقوى وما
انضم اليه التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل والفقيه ومنها كونه معمولا به
عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب ومنها قولهم ثقة في الحديث وصحيح
الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل
دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير

ضارعه ايضا منها رواية الثقة عن رجل او عن غيره احدا او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه
او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه
القميون ومن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة لرواة الصحيح وكذلك استثناء محمد بن عيسى من رواة يونس بن عبد
الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قوله اسند عنه يعني سمع من الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك
مما يستفاد منه التوثيق او المدح مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه
الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو
اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط
العدالة و وجه الاجماع المنقول فيه ² انهم ذكروا للخبر اقساما ما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام
الاربعة بعضها مختص بالضعف وبعضها مشترك بين الاربعة الجملة و ذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية
الا انا نذكرها هنا لكثرة الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بان لا يعرض قطع بسقوط شيء منه
ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن فوقه سواء رجع الى المعصوم ع كان او وقف على غيره
فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده
ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف كما هو المذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي
الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والسماع
انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض
الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة
مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو ما غريب الاسناد او المتن بان يتفرد
بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد من اخر
غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة فيشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في
طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو ما غيره الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة
بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا لكثرة مذكورة في الكتب الموضوعة لغريب الحديث
كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرها ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره
مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم او اخر او في السند كان يرويه احدهم عن اثنين والاخر عن ثلثة سواء كان في الوسط
او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول
حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد بن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان وغيره او كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة
او اخذ الشعر وغيره الى ان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الاربعة واما
المختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق

والمقطع

والمنقطع الوسط وغيره ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا من صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل
والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه من دون الواسطة او بواسطة مبهمة
كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعف على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات
في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما اذا كان
يقول صاحب المعصوم مسئلة عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة و محمد بن مسلم فاضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجية
بالظاهر مطلق او نقلهم من اصحابنا ايضا كذلك لما تقدم من حال اصحاب الائمة انهم لا يسئلون الا منهم ع والذي صار سببا
للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا ع عن فلان قال كذا
وسئلته عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن وبحال
الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني او حدثنا
وهكذا ان اسقط من السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان
كل ذلك قبيح يوجب الاخلال بالثقة او غرضهم الا غرض الصحيح ومنها المضطرب وهو ما اختلف في الرواية اما في السند كان
يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن او فيهما بحيث يتميز ومشتبه يلزم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن
علامة الحيض كما في بعض النسخ ومن الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى
بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله فيرغب فيه وهو مردود والا اذا كان سهوا فيغتفر لصاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم
² لا بد للراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله
وجوه اجلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول
قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل
مضافا الى احتمال كون الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي واطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية
من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا او امرنا بكذا او نهانا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من
السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي دون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من جهة
القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او بلا ملاحظة
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع
وعلل الشهيد الثاني ره كونه اعلا بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره
الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى
ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزيع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال
قلت لابي عبد الله ع يجيء القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه
حديثا ومن اخره حديثا فعدوله الى القراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والامر بها انتهى

ودى دلالته الصحيحة على مدعاه تامل ظاهر ثم دونها القراءة على الشيخ مع اشارته به وتصريحه الاعتراف بمضمونه وشبهه
ذلك مع رضاه والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعلم مانع من المنع والرد عن غفلة واكراه اخوف وانضمام
القراين بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان واقرانه وما عرف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون
قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم تقم قرينة على الارادة ذلك ان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد
المنع عنه مطلقا ايضا محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه عند
تكذيبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور
مظبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوها وذلك اما شخص الكتاب كقوله اجزت لك
رواية هذه النسخة الصحيحة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ والاستبصار
مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشايعة اجازنا وبالاجازة ويجوز ان
حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز مع الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكر
في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام ١ اجازة معين بمعين كقوله اجزت لك التهذيب او هذه النسخة
منه وهذا اعلى اقسام الاجازة ٢ اجازة معين بغير معين كما يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر عليها
ثبت عنده انه من مسموعاته ٣ اجازة غير معين بمعين كقوله التهذيب لكل الطلبة او لكل
زماني ٤ اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني
اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود في جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما يظهر في صحة الاصل الحاكي
المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها الا التواتر كاطلاق
الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن
والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف
وغيرها ومن انحاء التحمل المناولة واما هي مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا
سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا
على قوله هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عن فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بل السح ومنها الكتابة وهو
ان يكتب مسموعه الغايب او حاضر بخطه او باذن لغيره او كتب ان الفلان سماعي فان انضم ذلك بالاجازة والكتب
فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن
ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة
ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجز الرواية بمجرد ذلك بل يقول
وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان

في الفعل والتقرير

فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتبيين ما يحكم بتابعيته فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب

والنوم

والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار
على القيلولة والاكل الرطب على الرطب مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال
الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات
قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله عنه وبعض العامة
زعم انه انما فعله بعدما بدن وحمل اللحم فيوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كذا وخروجه من ثنية كذا فيحتمل
ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة او يظهر الفائدة في استحباب ذلك لداخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير
وتعريسه لما بلغ ذي الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه
رفع مقامه ويرجع الكلام فيما لم يعلم وجهه وسيجيء المفصل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا
فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرها
فاما ان لا نعلم وجهه وفعله من وجوب او ندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما نعلم ان فعله للقرب
ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح
والمكروه لو قلنا بصدوره وعدم استحالة صدور المحرم عنه عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا
لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب كذلك او يباح او يجب التوقف
فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرفه واحتمال الاباحة
مقهور بالكثرة الراجح في افعاله ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب الان
ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه
ضعيفة اقويها الايات الامرة باتباعه مثل قوله تع فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل
فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله فمثل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له
فحمله ايمكن التجوز في مادة الصيغة لا ابقاء لهيئتها على حقيقتها فيمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول
مستلزم لتخصيص ايضا بالعلم في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقي الاتباع على معناه
الحقيقي وهو الاتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة
صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا مجاز اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تع ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني في وجه الاستدلال بها انه جعل وجود المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا واما
اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم الشرط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معنى الشرط وجعله هنا عبارة عن
الشرط الاصولي ومثل قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وهذا
تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل
انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كرامة ولا حاجة اليه

العموم في امثال هذا المقام ثم العرف والعادة والجواب من ساير الايات مثل اطيعوا الله والرسول وما اتيكم الرسول
فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاوضح ان الطاعة موافقة الامر وهي
حقيقة في القول والمراد بالماتي القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا او غايته ما تدل عليه
الاية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه
لا يتم لاجل احتمال الحرمة احتمال كونه من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما يثبت التكليف يقينا
وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تعرف الجواب عن ادلة القائل
بالاباحة والتوقف والجواب عنها فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع
الى الاصل والاباحة والتوقف بالتوقف فيظهر الجواب مما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص باد
لانه لا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي ص والائمة صلوات الله عليهم لاصحابهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة
الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر
لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ان في العبادات دون المناكحات والمعاملات
واخرالى انكار ذلك فلنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص بمجرد احتمال
كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيما لا ظهر جوابه فيما يسمعها عدم
الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار
مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الوجوب في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم بما رواه ام سلمة عن فعله والغسل
بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل بما رواه عائشة من فعله ثم نظر الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل
من التقاء الختانين ظاهر انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة
واجب جزما والظاهر ان الحكم في النزل هو الحكم في الفعل وكما يتفرع على هذا التاسي به في الاتباع عن الناس مثلا [illegible]
انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله ص اما يعرف بنصه بان الذي فعله بعنوان الوجوب او يعلم انه
كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او لامر يدل على الرخصة او امر ندبي مثل
قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا او بتوهم سهو العموم الخطاب فيها او يعلم بانضمام القراين كالاشتراك في قصد الصيام
والتباعد عند التخلي وغير ذلك من القراين ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على
الوجوب والندب اذا وقع الفعل بيانا لمجمل فيتبع في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم المقلد عرفت
في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان
فاعلم عدم مدخلية غير الحركات والسكنات ونحوها للكلام فيه ومالم يعلم فان كان مما استحسنه ولم يكن [illegible]
قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان ملتبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة البيان اذا كان فعلها
حال توضأ قبل الصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض ما يفعله

مثل

مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم
ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتقصيرها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها [illegible]
العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوزه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت
الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء غسل كل واحد من اعضائه في
ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو
شرع في الاخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله
لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه
هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات
وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات والمندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه
يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية او الوجوب باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات
كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك
في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه
قد عرفت ان التحقيق فيه الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم ان اشتغال الذمة
بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجب فحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال بازيد مما [illegible]
على المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به فتشخيصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد
من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير
لعدم الدليل على ما زاد تصرف المعصوم ع اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء
كدفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى في التبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ
وفي غيرها فقد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله ص لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حين شكت
اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت منه جواز التقاص المستقل بلا اذن الحاكم وغيره
ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد في قد الاقرب انه حمله على الافتاء لان تصرفه ص بالتبليغ اغلب
والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ص من احيا ارضا ميتة فهي له فعلى
الاول لا يجوز الاحيا الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف
بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق ولا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد ره بان اشتراطه مع من دليل خارج [illegible]
الدليل الحق ان نبينا ص قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان
متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذهبهم فقيل شريعة نوح وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف
لنا ان مزبورة دينا تقتضي افضليته من كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان لكان [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد الرابع في الادلة العقلية المراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم
بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي اقسام نذكرها في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع
ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل ويتفرد به كوجوب
قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم شرعي انه كما تبين عند معاشر الامامية
ووافقنا اكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة
بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها الشبهة ودبرات العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق
كل الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر منه عليه الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيما يجب
نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها حسنا لا يرضى بتركه
ويريده وغيابه بعنوان اللزوم وبعضها قبحا لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم ومنها ما يستحق من الله الثواب ان
خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله وما امر به
ومنها انه تعالى العقل يبين بعضها ومن حكم عقله بوجود الله الحكيم القادر والعدل الصانع على ان يجازي العبد
القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك تؤدي الى انعم عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا
غاية الاحتياج بسبب ترك رده اليه ويجازي العبد القوي الرفيع الذي ترحم على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب
فلو لم يكن نهيا من الظلم وامرا برد الوديعة ولو لم يكن الظلم وترك رد ما افترض له لما حكم العقل بمواخذة الله وعقابه فالقبح
الذي يكفي فيه محض استحقاق الذم يثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض الناس
تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع
ثم يلزم الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد الحكم من القوم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكره
في مبحث ادراك العقل الحسن والقبح فلا الاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على [illegible] ايضا مع
المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك فانه مما يثاب ويعاقب انه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه
يمكن ان يقال ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة ومن الاخبار وثبت من الاخبار انما موجودة عند المعصومين
وان لم يصل الينا الظاهر ان ما يدركه العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه فلا بد يكون مما امر به
فاذا استقل العقل بادراك حسن والقبح بالتامل في توقفه على شرط او زمان او مكان مع تعقله شيء من المذكورات فيحكم بان الشرع
ايضا حكم به كذلك لانه تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وترتب الثواب
والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا تحصلان الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة
ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهي فلا اطاعة ولا مخالفة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي [illegible]
دعوى بلا دليل بل هي موافقة طلب الشارع وهي اعم [illegible]

المدح وبعضها يحب المستحق فاعلم

من

من دون نزول وحي من جبرئيل ع وانسان كلام واشتاله فيقع انه اطاع الله جزما لا تقل نظر الامام فيه والقول بان
العقل الثابت من الادلة انما يجوز اتباعه ويجب متابعته وهو ما حصل القطع به وانما الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره
دون غيره ما ادعاه في هذا الدليل العقلي مثل الحكم بجواز العمل بالرؤيا اذا راى احدا من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على
جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري الا من يدعي ان حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدل على القطع بان الله تعالى خاطبنا به
بلسان العقل [illegible] العمل بالظن بخطاب الله ولا يجوز العمل مع اليقين فان كان ان من المناقشة فلنكن في منع حصول
القطع من جهة العقل فانه يمكن ذلك لاثبات جزئية دعوى ذلك بعيد من السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك بل يدل دليل على
[illegible] البرهان على قوتهم فان الدعاء مثل فكيف يمكنه نعم لا مانع لاحد منا [illegible] في ذلك ففائدة في المواضع التي يستقل
العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب لزوم الحكم واسا ولا يرد فقضايا [illegible] قطعيا كان [illegible]
ومعذور [illegible] معنى قيام ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كل ما حكم به الشرع
يحكم به العقل [illegible] الحكم المختصة [illegible] يحكم العقل موافقا [illegible] الحكم المذكور بفعل
القبيح لا يصدر منه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعين الوجوب مثلا الصلوة والزكوة [illegible]
[illegible] من حسن او قبح [illegible] زمان او مكان او شخص [illegible] علة [illegible]
ذلك الحكم [illegible] لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد يكون في اصل الفعل [illegible] يا مو به اصحابنا هو لا
ما ذكروا انه في نفس الابتلاء مصلحة [illegible] نفس الماموربه مصلحة مع انه [illegible] المراد الا محض الامتحان مثل حكاية
ابراهيم ع [illegible] الا الامتحان [illegible] حسنة متقنة [illegible]
[illegible] ترجيح بلا مرجح [illegible] ان [illegible] العقل [illegible]
[illegible] من حيث [illegible] فاما اطلع على طلبه [illegible]
[illegible] فقد حكم به الشرع [illegible] ان ما حكم العقل [illegible]
وفيه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس [illegible] من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل [illegible] انه مطلوب الشارع
[illegible] ونحن مكلفون بفعله او مكروه [illegible] مكلفون بتركه [illegible] انما حكم العقل به
مراد الله ومطلوبه [illegible] بعنوان الالزام وغيره فهو موافق لما صدر من الله ثم من الاحكام وهو مخزون عند
المعصومين وذلك [illegible] بان حكم كل شيء [illegible] الى يوم القيمة [illegible]
[illegible] من الحكم [illegible] العقل حكمه هو ما حكم به
العقل من الاحكام [illegible] الدليل العقلي [illegible] الحكم الشرعي [illegible]
متفق عليه من اصحابنا فانهم [illegible] من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية
ما يستقل به العقل كشكر المنعم [illegible] الدين ورد الوديعة والظلم [illegible] اللطف [illegible] وتغيير [illegible] اللطف بما
يقرب من الطاعة او يبعد من المعصية [illegible] ارسال الرسل وانزال الكتب [illegible] الا ان العقل يدل [illegible]

او بالتعليم من علمائهم والاول هو معنى التوافق والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتضح اهل الاديان
بذلك ولو اتضح واشتهر ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والعادة تقضي بنقله ولا من كتبهم فانه كان اميا لا يقرأ
ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة انه ص قال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ولنعم كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي
دون نبينا ص الى اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوء حالا
من احاد الناس مع ما ورد مما كان يتعبد من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله
ولوافقه مع غيره في كثير منها ليس نفي المتابعة واختلف الناس فيه فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة مستدلا
بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان في كل مسئلة ولا تمسك بالاديان
السابقة واخبار من التورية برجم الزانية فلتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله تع ثم اوحينا اليك ان اتبع
ملة ابراهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والا فلم يبق للنسخ معنى مع ان قوله
ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهديهم ما اتفق فيه الجميع وهو اصول العقايد والا فهداياتهم مختلفة

فائدة

ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الايات   اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجب
اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن وفي الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تع في شان يحيى انه كان سيدا
وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه نسخ او بقيه فهو والا فظاهر المدح لهذه الامة ايضا وعجب
يدل على حسنه مطلقا فهو الاقوى وربما يقال ان عدم علم النسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا
وهو ممنوع ومناف للقول بالنسخ بالتحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اجمال الاستصحاب لا يمكن
الا مع قابلية المحل والسببية وتحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على رجحان العبادة على التزويج بالاية
ومنها لو حلف ليضربن زيدا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تع وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث والضغث هو الشماريخ
القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال في التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في الحدود بشروط خاصة وفي الحدود كونه
لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تع ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص في العبادة لقوله تع وذلك دين القيمة فعلى بقاء القيمة بالشرايع التي لا تنسخ   تقرير المعصوم ع
حجة وهو ان ينقل بحضوره فعل او قول على طريقة عصره ولم ينكره فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منه عليه
او معلومية عدم النافعة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلعوا ان المكلف اعتقد شيئا على
خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من سكوت
الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما ينقل فلا حجة فيه كما روي عن بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا
نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته دليلا على جوازه لا يقال لو كان كما نقل دليل على علم الصحابة او اكثرهم فلا يخفى
ذلك عن الرسول ص لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على الرسول ص   قيل ان الحكم الذي
حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق

عليه انه راه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولينا الرضا ع فقال ع هو رسول الله ص
من راه فقد راه ومن المعصوم ان الراوي لم يره ص وبين فيه ان كثيرا ما يرى في المنام صورهم ويظهر في اليقظة انه كان عالما
صالحا يرى بصورته اطيبا وبالجملة فحكاية رؤيا المفيد ره حيث راى في المنام فاطمة الزهراء ع والحسنين معها فقالت
له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان
فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لم يخالف شيئا ايضا مشكل سيما
اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم
بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول راي المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح
عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناها
روايات اخر

تم المجلد الاول من كتاب القوانين   بتوفيق الله سبحانه

بيد الفقير الحقير العبد
غلامحسين بن نور علي عفي الله
عنهما وستر عيوبهما
بحق الحق واهله
١٢٣٥
م م م م
م م

للاحكام الشرعية من ان الله يريد منهم العدل ورد الامانة او نهيهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء ونحوها
حسن وان الكذب والكبر والبخل [illegible] قبيح وامثال ذلك فان العقل انما هو [illegible] العقل بالنقل حتى يكمل بها البيان ويتم الحجة
وقد ورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراضات سخيفة لا يليق كثيرها ولذا اعرضنا عنها واقويها امور
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسل وتبليغهم فلا يكون حكم
به العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام
ما يستحق فاعله العقاب فلا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب [illegible] فلا يجوز الخلف
العقاب على تركه ومع الخروج بعد [illegible] فلا يجوز [illegible] وجوب [illegible] واعترض ايضا بان
الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث انه مخالفة واجيب [illegible]
اوامره فالعقل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة [illegible] من ان العقل يحكم بان [illegible] امر بالعقل
الاطاعة والمخالفة [illegible] موافقة الخطاب [illegible] مخالفته ودلالة نفي التعذيب [illegible]
[illegible] اهله [illegible] من ادراك العقل الى ما هو الموجود [illegible] الاطاعة والمخالفة فيصدق بعث الرسول وحصول
التبليغ منه [illegible] الحكم الشرعي بالعقل [illegible] بالثواب والعقاب وما قيل [illegible] المراد ببعث الرسول هو
البيان التفصيلي [illegible] العقل [illegible] حكم العقل [illegible]
بالاجماع [illegible] نقول بان هذا ليس تبليغ تفصيلي [illegible] المعصوم وحكم العقل [illegible] الاجماع
تفصيلا [illegible] عن قوله التفصيلي [illegible] استخراج العقل الحكم [illegible]
قبل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها [illegible] البيان [illegible]
[illegible] التكاليف الشرعية [illegible] يستقل به العقل [illegible] الرسول [illegible] وما كنا معذبين حتى [illegible]
ان مع ادراك العقل الحجة تام [illegible] رسول [illegible] الرسول الباطن [illegible] العقل [illegible]
الرسول مع ان الاية [illegible] فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل [illegible] العقل
بالاستقلال [illegible] على وجه [illegible] باستقلاله في بعض الامور [illegible]
[illegible]
لا يقبل التشكيك [illegible] بعض [illegible]
[illegible] الاوثان [illegible] الاجمال وهو [illegible] بالاطلاقات الدالة على العقاب واللعنة على
الظلم والكذب وغيرها [illegible] التعذيب على عبادة الاوثان [illegible] يرجع الى التعقد [illegible] فان الاعتقادات ليست
بل التقدد [illegible] الظن [illegible] واجب
[illegible]
[illegible] الاخبار التي [illegible] تعلق التكليف
القصد بعث الرسل [illegible] بيان ما يصلح الناس [illegible] الى اخر زمان من امام معصوم يوصل الناس

يطلب

ما يصلحهم ويفسدهم وعلى ان الله يحتج على العباد بما اتيهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه وامر
فيه [illegible] الاستقلال [illegible] المراد وبعث الرسل هو التبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه يحصل الحاصل
ثم هو لطف وتاييد وتاكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي هي اكثرها وضروريات الدين مع ان اليقين
اتم من الشرع والتعليل [illegible] البينة في الشرع [illegible] العقل [illegible] بالادلة النقلية
وبيان ما يصلح وما يفسد [illegible] الرسول [illegible] المصالح والمفاسد [illegible] العقلاء
[illegible] العقل [illegible] يستقل به [illegible] على خلاف مطلب
الورد [illegible] العقل [illegible] الكتاب [illegible] هو مثل
الصلوة والصيام [illegible] يستقل [illegible]
والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible] فيه نص وهو مباح
وان ادرك العقل قبحه [illegible] المراد منه [illegible] تخصيص [illegible] النهي [illegible] يشمل
ما هو العقل [illegible] من باب الخبر الانشاء ومعناها ان الكل شيء
او حرمته شرعا [illegible] الحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو
الاباحة وان ادرك العقل قبحه [illegible] بالمنع الشرعي دائر حرام شرعي
مثلا [illegible] الاصطلاح [illegible] الحرام الشرعي [illegible] الاصطلاح [illegible] الحكم
وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي [illegible] ليرجع الى المعنى الثاني [illegible] المراد [illegible] بيان
ان الحكم الظاهري [illegible] الاباحة [illegible] اصل البراءة حتى يحصل النهي [illegible] الاباحة في نفس الامر والمراد [illegible]
بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة [illegible]
[illegible]
[illegible] العقل [illegible] اباحة القبيح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ما لم يرد فيه نص [illegible]
[illegible]
[illegible] حرام وحلال [illegible] الحرام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحكم [illegible] العقل [illegible]

لاكثر من اصحابنا والقرب [illegible] والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض الشافعية
وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا لا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين التوقف والحظر
انه يجزم بالحرمة [illegible] التوقف [illegible] الحرام [illegible] قبل الشرع والمراد به قبل
وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت [illegible] بسبب [illegible]
ذلك [illegible]
الاحكام [illegible] من الله وهو [illegible] ذلك ليس بحيث يمكن وصولها الى كل احد من المكلفين
بيان الاحكام [illegible] بعد ما ورد الاحكام الشرعية [illegible] بعض الاشياء [illegible] عقولنا [illegible]
[illegible] اصل البراءة [illegible]
المعارض كما سيجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن الضرر قبل ورود الشرع مما يستقل بحكم العقل [illegible]
انما يتم ان لو قلنا بان الدليل [illegible] القطع [illegible] الظلم [illegible] وحسن العدل والاحسان [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] المقطوع [illegible] الشرع [illegible]
[illegible] في زمان النبي [illegible]
المسألة [illegible] النفع [illegible] في عقولنا [illegible] الشارع [illegible]
واقع [illegible] مقطوع [illegible] الاباحة [illegible]
الشيء [illegible] استصحاب [illegible] منفعة خالية من مضرة
[illegible] الحكم بالاباحة [illegible] والدليل عليه [illegible] العقل [illegible]
القطع نعم يمكن [illegible] الظن [illegible] مما يستقل به العقل بعنوان القطع [illegible] الظن [illegible]
من جزئياته [illegible] هذه الجهة [illegible] مما يستقل به العقل [illegible] هذا القسم من الادلة العقلية
قليل [illegible] ما استقل به العقل [illegible] قبح الظلم وحسن العدل [illegible]
وغيره [illegible] الظن [illegible] الاستصحاب وغيره ايضا [illegible] الادلة العقلية [illegible]
[illegible] الاباحة [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] الاجتهاد والتقليد [illegible] الادلة النقلية [illegible]
فقد يحصل من الادلة العقلية فاذا حصل الظن [illegible] الضرر [illegible] الكلام في الاستصحاب
[illegible] العقل [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الانسان [illegible] الاباحة [illegible] الضرر قبل ورود الشرع [illegible]
[illegible] الظن [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الضرر [illegible]

ويحكم

ويحكم بعدم ملاحظة دفع الضرر المظنون واجيب بان ما بعد الحالتين السابقين واجبة [illegible]
[illegible] الظن [illegible] الظن [illegible] حكم العقل [illegible]
[illegible] الاباحة [illegible] الشرع ايضا [illegible] العقل [illegible] الموضوعات
الخاصة [illegible] كالعدل والظلم مطلقا [illegible] قبل ورود الشرع [illegible] حكم [illegible] التكليف بما لا
يطاق [illegible] وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه [illegible] النفس الامر
[illegible] حكم العقل [illegible] الوجوب وعدم الحرمة [illegible] الحكم [illegible] عقل قاطع [illegible]
[illegible] البراءة الاصلية [illegible] الاباحة والحظر والوقف [illegible]
ان العقل [illegible] يحكم [illegible] التكليف [illegible] عقلا او
او شرعا [illegible] دفع الضرر المظنون واجب [illegible] العقل القاطع [illegible] الاستصحاب
[illegible] استصحاب الاباحة [illegible] العقل [illegible] ارتفاع المنع والوجوب [illegible] الاباحة [illegible]
لا نص فيه [illegible] العقل [illegible] حاصل الكلام في بيان الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة
المذكورة [illegible] عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرها فيرجع اليها كما سيظهر
في الباحث الاتية من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة [illegible] اصالة النفي [illegible]
[illegible] عدم الدليل والقاعدة [illegible] الاستصحاب [illegible] استصحاب البراءة السابقة
[illegible] البراءة من المهر قبل النكاح ومن الدين قبل زمان [illegible]
[illegible]
[illegible] التكليف [illegible] اصل البراءة [illegible]
[illegible] العقل والنقل [illegible] البيان [illegible]
[illegible] التكليف [illegible] العقل [illegible]
[illegible] الظنون [illegible]
واصالة البراءة دليلا ثالث فالاول هو ما سموه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل [illegible]
المتفق عليه [illegible] عدم الدليل دليل العدم [illegible] اصل البراءة [illegible]
الاصل [illegible] اصل البراءة [illegible]
[illegible] الاحكام الشرعية واصل البراءة [illegible]
الاحكام الشرعية [illegible] احكام شرعية [illegible]
ان نفس البراءة [illegible] الادلة الشرعية [illegible] عدم الوجوب او عدم الحرمة [illegible]
حكم الشارع [illegible] الواقع [illegible] الحرمة [illegible]

الشرعيا التكليف العقلي بعض توادها معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما يستقل به العقل و العقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز
العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع مع عدم اللطف فيرجع بقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف ممنوع او كثير من الالطاف ساقط
فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في التكليفات العقلية او مؤكدة الواجبات العقلية [illegible] الطاف التكليف السمعي لم يستقل به العقل
لا بعض التكليف العقلي لا يشترط [illegible] ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد في قوله ان العقاب بدون
اللطف قبيح فهو مع عدم الشيء في الالطاف فسلمناه ولكن اللطف منحصر في التكليف السمعي [illegible] مع التكليف العقلي واسقاط القرب الى الطاعة
والمبعد من المعصية [illegible] والمرض والموت [illegible] سائر التكاليف السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء و
الاوصياء [illegible] مع [illegible] النبي [illegible] العقل ووجود الكتاب [illegible] التقريب [illegible] الحكم
[illegible] العقل [illegible] ان اراد عدم [illegible] الشلة [illegible] مطلق [illegible] العقل
فان اراد عدم [illegible] ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع [illegible] القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو
العقلية [illegible] العقلاء [illegible] بعض الاشياء [illegible] حسنه [illegible] النافع [illegible]
وبعضها بالنظر كقبح [illegible] وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible] وشرب الماء [illegible] وجود النفع [illegible]
بان القول لا يدرك [illegible] واختلف القائلون بالحسن والقبيح [illegible] بعضهم وذهب [illegible] الحظر وتوقف بعضهم وذهب [illegible]
بل الى اباحتها [illegible] الاباحة الشرعية [illegible] والتحسين والتقبيح [illegible]
[illegible] عليه بينهم ان الحكم بالاباحة العقلية [illegible] العقل
بان لا يكون في شيء منها مصلحة ولا مفسدة فاذا كان [illegible]
[illegible] الحكم العقلي [illegible]
فيما [illegible] العقل [illegible]
من [illegible] بان الحسن والقبح عقلي وما ذكره [illegible]
[illegible] العقل حسنها او قبحها [illegible]
[illegible] قبل ورود الشرع [illegible] هذه المسئلة [illegible]
بالاباحة [illegible]
[illegible] قطعا [illegible]
[illegible] حصول المفسدة [illegible]
[illegible]
العقلاء [illegible]
[illegible]

[illegible]

في احتمال مفسدة اخرى ايضا [illegible] مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير [illegible] معلوم عقلا ونقلا وكل مطلق الغير [illegible]
الشرع من النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره [illegible] قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيما يجمع
مع قوله [illegible] العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل يدرك الحسن والقبح بالنظر الى [illegible]
[illegible] ويمكن ان يجاب ايضا [illegible] العقل يدرك حسنها ولا قبحها [illegible]
فاما بالنظر [illegible] الاشكال [illegible] الجواب الذي ذكره [illegible]
ان [illegible] منفعة [illegible] فهو حسن [illegible]
وان الجواب [illegible] العقل [illegible] العقل [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] النفع [illegible] النفع [illegible]
[illegible]
فهو حسن [illegible]
القياس [illegible] النظر [illegible] الحكم [illegible] قطع النظر من
[illegible]

من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو لا يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول وتوفق
مقتضى هذه القاعدة المذكورة في الاصل [illegible] من نفي التحريم او الوجوب مثلا فنفس البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك اثباتا
من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي [illegible] عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع [illegible]
حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا انها اعادة على شيء ولا يثبت بها حكم بل يحصل منها استفادة لزوم العمل على طبقها الا ان حكم الشارع
الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بها القول فيه نظر اذ غاية الامر ان استصحاب [illegible] علم الحكم من [illegible]
كان على ما كان وهذا ايضا حكم منه الا ان [illegible] اما في جهة الظن الحاصل بالبقاء او الكون الاول [illegible] الاخبار [illegible]
مقتضى [illegible] الاخبار [illegible] فكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي [illegible]
بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة
الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم انه لا استدلال باصل البراءة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي اما فيها يستقل
العقل بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع [illegible] ما ورد فيه نص [illegible]
في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي [illegible] الاثم ما لم يثبت النص بدليل يقطع العذر [illegible]
ان حكم العقل بالاباحة انما يكون في [illegible] الشيء مفسدة [illegible] وان احتمال ذلك لا يضر [illegible]
فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو لاجل [illegible] الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته كالتكبير حال
الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص فيهما والوجوب
في الثاني فيستوي الفعل في الاول والترك في الثاني [illegible] العقل [illegible] ولكن [illegible] على مقتضى
البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل [illegible] بالاباحة بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible]
يكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من [illegible] العقل [illegible] الى اصل البراءة
الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان [illegible] ويجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره
بعدما اختار حجية اصل البراءة في كتابه الاصول مطلقا [illegible] البلوى [illegible] زمان [illegible]
كما هو المرجع [illegible] الاحكام من النبي [illegible] الائمة [illegible]
الائمة [illegible] مراد المحقق ره ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم [illegible]
انما هو الاباحة [illegible] الاصل [illegible] مقتضى الاصل بخلاف ما
يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكم الصادر [illegible] للاصل ولكن لم يصل الينا [illegible]
[illegible] بالاباحة الشرعية [illegible] بالخصوص [illegible] حكم [illegible] بالخصوص هو البراءة [illegible] لزوم التكليف
ما لا يطاق [illegible] هو البيان [illegible] الاصل [illegible] مطلق البيان ومقتضى ان التكليف [illegible]
[illegible] الاحتياط [illegible] التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا [illegible] الوجوب او الحرمة
بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول [illegible] الشرعي و [illegible] اصل البراءة [illegible]

مذهب

مذهب مجتهدين وما يترائى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى فيقولون فيه
توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات في الطرفين
في حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهرون [illegible] محل التوقف عندهم في حيث خصوص
المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير [illegible] اخبار
التوقف ايضا [illegible] اي [illegible] التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما يتوقفون في الحكم في حيث الخصوص
المسئلة بالنظر الى الدليل ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك في حيث كانا مجهولا الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة
الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية [illegible] الاجماع جماعة منهم الصدوق
في اعتقاداته [illegible] الاباحة في الاشياء المطلقة [illegible] في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي
فيظهر منها [illegible] المحقق [illegible] اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم
الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه [illegible] تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على اباحته [illegible]
[illegible] ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف [illegible]
ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا [illegible] بهم [illegible] يفعلونه
حتى يفهم الاحكام و [illegible] الرسل [illegible] المراد الافعال التي [illegible] العقل فيها بالامر
والنهي [illegible] الرسول [illegible] الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم
حتى [illegible] من اللزوم والاخبار عن العفو من الله [illegible] من جميع المحرمات وترك الواجبات [illegible]
يستلزم [illegible] الايجاب والتحريم [illegible] بعض [illegible] حيث [illegible] بالاية الاصل البراءة ودفع الاشكال
[illegible] الاحكام العقلية [illegible] العفو [illegible] نفي الايجاب والتحريم من الشرع يستلزم الرخصة في
الفعل والترك [illegible] الاحكام الثلثة الباقية [illegible] اصل البراءة [illegible] سوا [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible] الاباحة [illegible] الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما
عليها الينا سواء [illegible] وقوله [illegible] عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب [illegible]
[illegible] الواقع [illegible] البيان [illegible]
[illegible] الصدوق [illegible] باب جواز القنوت بالفارسية [illegible] الصادق [illegible] كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي [illegible]
[illegible] مطلق [illegible] الشارع بحيث لا يمكن [illegible]
فعله وتركه حتى يثبت [illegible] الشارع [illegible] والمراد [illegible] حديث الصدوق [illegible]
عن النهي [illegible] استصحاب اطلاق الحكم الوارد [illegible] حتى يثبت [illegible] التحريم [illegible]
[illegible] البلوى [illegible] الظن فيه [illegible] تاويلات بعيدة [illegible] معارضاتها
[illegible] وما رواه الصدوق في التوحيد الصحيح [illegible] الصادق [illegible] قال رسول الله [illegible] رفع عن امتي تسعة الخطاء

والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق
ما لم ينطقوا بشفة حيث عدّه فاذا دل الحديث ايضا على رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه الكافي باب حجج الله
على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة وهذا يشمل احتمال الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه باحتمال الوجوب كما عن بعض وفي الاخبار الكثيرة الدالة على عدم
التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوها
وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في نوادر المعيشة عن الصادق ع كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك
ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه
فيه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان هذا عام من العقل فيشمل مثل النفس والمال
الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحلية في الرواية هي الرخصة وحصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون القسم هو فيه
الاضطراريات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسب الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمة
حقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق بها لان الفعل قد يتصف بها باعتبار المتعلق كلحم الخنزير وحرمة الميتة وقد يتصف بها باعتبار
الوقت والحال كالاكل من التجزي وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت حينئذ وان كان حرام الاكل بالذات فاما فيه المتعلق
او الحال او الوقت ونعين كونه في افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فالحكم
مما يجوز اكله بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير المحلل ونحوه المذكى في خلاء العدة ومنها ما يحرم بسبب
خلوف احدى المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الحلال او غير المذكى او على التجزي ولعدم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل
الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فالشك في كونه على التجزي ام لا ...
لحم المشترى في السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون بسبب اشتباه حكم الشرعي ...
دخل تحت اي القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه من احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي
اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهي ان يكون وجهه عدم الدليل في هذا الشيء او في شيء هو بنفسه
فيه كشرب التتن مثلا او في مجتمه تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي بان الاستدلال
بها فعل المكلف وما علم انه حلال او حرام فيه او حرام او حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف ...
ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه وكان محتملا لان يكون حلالا وان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته
بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه يعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه حلال وحرام ... فهو لك
نقسمه الى هذين القسمين وتحكم عليه باحدهما المتعين فلا يدل على العين منهما فهو لك حلال فيخرج ان الرواية صادقة على مثل لحم
المشترى في السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمار الذي نقل بوجوه وشككنا فيه لانه يصدق عليه ما فيه
انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكم فنقول هو اما حلال واما حرام وانها في جملة الافعال التي يكون بعض
انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي متعلق بها غير معلوم وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب

استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر في الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل
المكلف كاسماء وذات الباري تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم
اتصافها بهما معا وعدم قابليتها وانقسامها اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف
باحدهما ايضا شرعا وهو الحل فان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري وكذلك خروج ما تعين
حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام في معنيين انه قابل للاتصاف
باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما انه ينقسم اليهما ويوجد
النوعان فيه اما في نفس الامر وعندنا وهذا غير جار مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله ع فهو لك
حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج حينئذ واعتبار
المفهوم المخالف لا يناسب التسمية الوضع وهو غير مفيد فان قلت انه هل يرد على ما ذكرت من اختصاصها
بشبهة الوضع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد على هذا التنبيه على ان القابلية لها واحتمال كل منهما نظر المكلف لا نوع
الحرمة ولما كان الحرمة والحلية في الوضع مما ثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لئلا ...
الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا لاجل الاحتراز والا اعتبار المفهوم المخالف هنا مع ان ما ذكر في
الحديث يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين اذ قوله حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه لا يناسب ان يكون المراد منه حتى
تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذ لا يراد معرفة الحكم المشتبه وحتى يعلم في الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذ الدليل
معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى
السابق منه الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من
قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع
فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة
فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تأمل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا
سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام ان ليس بادل في تخصيص الاول ايضا المتبادر في العين
الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان
حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بمعنى مصداقه الحلال وان لم تعلم بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام
ويحول لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق
والمفهوم الكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود اطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن ...
الاجناس البعيدة والافراد الغريبة وكذلك العبرة الكلي بالملحوظ في عنوان الحكم في الصفات المكثرة له فلو حصل الشك
في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال
ان الميتة من حيث انها مأكول ... منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعلم انه حرام اذ المأكول ليس عنوانا للحكم الشرعي

في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكذا انما ليس اللحم عنوان الحكم كما هو العنوان في اللحم المشترى
من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الطعام ليس في الكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال
حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثل لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلاهما
في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال بمعنى المصداق هو المعهود المتعارف
من عنوان الكلي الصادق عليه وامثله مما مثله الصادق عليه السلام في الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن
والصوت المشتبه بالغنا فان الكلي المتصور في التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق
المشروب عليه اذا كان ممنوع وحرمة مطلق استعمال الخبيث ايضا ممنوع فلم يتردد هذا الكلي بين الكليين فيبقى المداخل
تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حليته واما الغناء فانه وان امكن اثبات العنوانين
للصوت هما الغنا وغير الغنا ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر ان الاصل في شبهة الموضوع
ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر مما مر احتج القايل بوجوب التوقف
ايضا بالايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة واشباههما واما الاخبار فكثيرة مثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع
قال في حديث ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا
تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان
يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابي بكر عن حمزة بن طيار انه عرض
على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم
مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى الائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق
قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذا او نحوها دلالته واستدلوا ايضا بحديث
التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الصادق ع فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله لقيام دليل
معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او لاحتمال الاشتباه في الدليل فمن
ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده
فيها جزما لاخبار المعصوم او العلم العادي بذلك او المراد بها ان الشارع قرر ان لا تخلو الشبهات عن الحرام وبغيره من الاخبار
الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن نكف ايضا عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص
والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن انما نحكم
فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصل البراءة فما دلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها

بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من يتتبع تلك الاخبار
يظهر له ان مرادهم عليهم السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس والتطفيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع مظانها
من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت
حكم الجزئيات لا التطبيقات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة مما وافقنا الكتاب
والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتأويل
فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لتلك الاخبار ونحن نقول هو اصل البراءة
لتلك الاخبار والادلة ودلالتنا اقوى فيطرح ادلتكم او تأول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان
وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا ان دلالة الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر
من كثير منها من ملاحظة مجموعها الاستحباب بل الاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما
يحتمل الحرمة والتوقف في العمل الفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة
في سياق الوعظ والترهيب والترغيب في الخير والورع مما عسى ان يكون بصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح
في الحرمة ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل
على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل
الوجوب اما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة حيث ورد في
لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية حكم الاحتياط وكذلك حملها
على التقية لا خلاف العلماء في المسئلة نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة عليهم السلام كما يستفاد من بعضها او علم
اصحابهم في كتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرايط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل المطلق كما سيجيء
ويمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما هو دعهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما
الاول فلانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو هلكه
بالمعصية كالسم المجهول فان من ارتكب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة وكل ما صدق عليه ...
ولعله المراد به من الكراهة كالنهي عن الصرف خوفا الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان خوفا الوقوع في محبة موت الناس
وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما
ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس شبهة لان الادلة النقلية غاية الامر انه يقال انه مشتبه من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث
العموم فانه في جملة ما لا يعلم حكمه بحكم الواضح البين هو الحلية سيما فيما هو منفعة خالية ولا يدرك العقل فيه مضرة ولو فرض فيها
مضرة كامنة لا نعلمها فارتكابها في جهة الاعتماد على رخصة الشارع ... ثم الكلام فيه فلا مانع من القول باستحباب
الاجتناب من ما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فالكل حينئذ
يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا فالمعول على هذا الحديث يوجب حرمة

الموضوع المشتبه ايضا والقول بان الحلال كالحنطة الغير المغصوبة حرام لهذا الحديث والحلال ما ال العاشر الذي معيشتهم من
العشر وحلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي ظاهر من غير وجه ما من الادلة
المبعدة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وجل هذه على نفس الحكم كما ترد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا
ما يعاقبون فيه ولا انتهاء الحرمة بحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكونه ما ذكرنا خاص الادلة اقوى من
جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكرنا هنا الحديث يشهد الصادق عم فيها اولا من جملة وجوه
الترجيح بين الاخبار وتقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ثم ورسوله قال رسول الله ص حلال بين الى اخر ما ذكرنا
وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي
لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله عم بخلاصة هذا الكلام على الحكم
ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل بان وجه منع رسول الله ص من الشبهة انما يكون كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان
الوقوع في الحرام مع الجهالة منفيا فالمنع في المعلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة وهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها
فيكون هذا حراما وانتم توجبون العلم بذلك فلا بد ان يقول بعلم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وانا نقول
فيكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد في الشبهات فقولهم اتبع الشاذ النادر فيما نحن فيه فحق ايضا نقول
بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما يكون الاحتمالان اولا ما ذكر بالنسبة الى الشرع فما استدل عليه الصادق عم ليس كل
دائما حاسما فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص مما
ما نقل عنه بسنده عن الحسن ابن علي في جملة حديث ان في حلالها حساب وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا وما ورد
الدنيا بمنزلة الميتة ان كانت حلالا كفت قد تحوت فيها وان كانت حراما لم تكن اخذت في الميتة وان كان العقاب فالعقاب
يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام في تعارض الخبرين ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجي
فيه الكلام في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هنا انهم اختلفوا في
اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك ودلوا الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص
فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وحملوا ما لا نص فيه من جملته وقد
عرفت بطلانه وكيف كان الظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من ابن
ادريس ان الحلال البين مقتضى حديث التثليث فلا يشهد الان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم
ان الادلة مع هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة
وغيرها في الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجي بعضها ايضا
ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجهين احدهما مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال كونه بالغصب
على ما هو ظاهره المسلم في المباحات كالحطب والحشيش بل في سائر الاحتمال على نحو و الثاني ان يختلط الحلال بالحرام احتمالهم

خروج مغصوب لا يمكن عادة كما اختلط وجوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم
بذلك بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا نعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين
الاول ان الامور المرددة فيها محصورة متعددة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون
مرددا بين الامور الغير المحصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف او تعددها
في حلية غير القسم الاول في القسم الثالث واما القسم الثالث فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه
فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدلوا عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو
حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كما لا نائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين اللذين احدهما غصب
فان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما
ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع
المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم
فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعمل بنفسه والحبس
فليس كذلك كواجد المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها الاصل لان حرمة
احدهما او نجاسته يقينية فيجب اجتنابهما يقينا لعموم الخبر واطيعوا الله ورسوله وغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة
البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية
الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم الحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق
استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال
اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب اتقاء ما هو سادد بالحرام الواقعي اذا زيد
شر فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج
لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام
فحصل اليقين بارتكاب الحرام الواقعي كما في علم اتقاء ما هو ساد الحرام او ازيد مقدمة لتحصيل اليقين بانه ما ارتكب فقلت
الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة حتى العالم وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب
عليها اثرها حينئذ وانما لم يحصل العقاب بالارتكاب حينئذ كما كيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم
معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك باجتناب من الحرام والنجس واجب لا يتم الا باجتناب الجميع
فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحرمة
والحل والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كانت الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان
فالاعيان وان اتصفت بها من جهة تلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها
بها من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور

بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك اما الحكم باصالة البراءة والرخصة او الحكم بلزوم الاحتياط
فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين فاما عن قول المجتهدين فبان محل النزاع التوقف عن الحكم الواقعي من حيث
الخصوص كما اشرنا سابقا اليه فذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف بتحصيل الحكم
الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم بالاصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم الامر في الادلة
المتقدمة واما من قول الاخباريين فان محلها على ذلك ونقول ان الحكم المقام من حيث الجهالة هو الاحتياط الا ان المراد
بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل ضررا وما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع
بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بمحتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب
التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا
ان الفاضل المحدث الحر العاملي قال في الوسائل في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسألة
نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلم ثم ذكر في باب اخبار التوقف والاحتياط في الباب ايضا مواضع دالة على ما قلناه
مع نقول المجتهدون والوجوبيون للاحتياط كلاهما متوقفان عن الحكم الخاص بالواقعة ومتفقان في ان الحكم العام هل هو
البراءة والاصلية او الاحتياط اما ما يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل
فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والعمل بما لا يحتمل ضررا لكون اقرب الى ان الحكم الخاص في الواقعة
هو هذا والحاصل ان جعل التوقف والاحتياط قولين في المسألة لا يرجع الى محصل هذا وان ما ذكرنا في الروايات والادلة الدالة
على بيانه التوقف بيان لجزء مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم بالاصالة البراءة
واما ادلتهم على وجوب فيما اذا ذكرنا الكلام في الاحتياط ويعم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق في المعارج الاحتياط
العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع
عدمه لا يجب مثال الاول اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع
وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد فيك احتج القائلون بالاحتياط بقولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك
ان الثابت باشتغال الذمة بيقين فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان
نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة
لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عما ذكر ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة
واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وحينئذ اشتغال الذمة مطلقا لا يسلم
الا بما حصل الاتفاق ولو اشتغلت بامر من الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر
فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى
قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع فعقل والمتعدد سنعرف
ايضا فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص
بالاخباريين

واما ما يظهر من بعض المجتهدين القول عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو ما يثبت اشتغال
الذمة فيه بخبرهم كما لا يخفى على من لاحظ مطالبهما فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلماتهم ممن ذهب الى
الطريقة كالشهيد في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد في اشتغال الذمة فاقول
لا ريب ان الاقوى بل المتيقن انه مع اشتغال الذمة بشيء لا بد في حصول اليقين بوقعه او الظن القائم مقامه لما استصحاب
وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك والدافع والمزيل ايضا لا بد
ان يكون كذلك وفيه لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوات في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوات
اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوات ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر وحاصله
فان الاتيان وان كانت للامور نفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب
الشفاهي الينا حتى يتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك فيه الا بالاجماع الا بما امكن معرفته
على او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاجماع
الى ان طريق مكالمة الشارع هو طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص
من المخاطب ايضا عن فهم المراد الواقعي النفس الامري وشيء اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل
اذ اعاد الكلام في تفهيمه وايضا ربما يكون فيه قلما محله ومع انهم كثيرا ما ذاكروا في المخاطبين فعلهم واستئمام
فيما هو مرادهم فقالوا اين تذهبون اني قلت كذا وهو فهم لكن مع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور الفهم المراد والنص
به ايضا فلم يعلم في الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يفهمونه دلهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل
قولهم والصلوة كما رأيتموني اصلي او امكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كانت
خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال لانا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على
الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة وجوب الصورة في الصلوة ولم يحصل لنا موضع
فالظن الاجتهادي يقبل التجزي عقلا ونقلا ولم يحصل لنا في تحصيل الماهية الصلوتية المعرفة بها الا ما ينبه الظن الاجتهادي
وهو في عدم الوجوب واما فيما لم يتعارض فيه نصان لعدم بلوغ النص فيه الينا كما في شك في مدخلية الشيء في العبادة
وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة والسلام مدخلية تركها فيها فنقول
ايضا الاصل عدم مدخليته ذلك في عبادة والاصل براءة الذمة من التكليف به فيها اذ لم يثبت في الادلة وجوب الصلوة الا هذا
المقدار من الاجزاء والشرائط وان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن قبل كمال الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد
في ذلك القول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في ادلة الامور كلام سخيف وخيال لا تكليف انكب
اليه الا الاوهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مبحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة
واشكال ان في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لا يحصل ظن في جهة الادلة في الاصل مع ان تحصيل اليقين في صلوة في جهة قراءة
السورة لا يجوز في جزئية الصلوة والصلوة النفس الامرية في اشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها

الحرام والنجس فيها ايضا يقتضي والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحكم بالطهارة بمعنى تتبع جميع
آثارها سيما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتا للحكم مطردا الا ان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء
التي يتنجس بعضه ولم يعلم محله لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لم يزاولها
ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهيره عضوا منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى وقد
يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء
والمطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب
ماء النجس فان الاضطرار الى اكل الميتة وشرب ماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما من
تمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تأسيس للحكم لا رفع لحكم ثابت وبينهما
فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابت بالاخبار والادلة موجودان في الخاص اما لتعارض العلم لو قاوم
الاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي مفادها نفي العسر والحرج والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج
حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدار لزوم هما سيما والاضطرار الى الحرام مما ينفي علم العقاب على
اكله مثلا لا يوجب بل لا يرفع جميع آثاره فان اضطر الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك لعدم العقاب على الاكل
لا يوجب عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن
ومحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال المحصور الحرام ودون غيره ففيه ان الامكان ارتكاب الجميع لا يوجب
الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم
واجتناب النوع الثوب المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة
ليست بلا خلاف فيما لا يعلم اه فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدهما يقينية او نجاسته يقينية بمعنى اتصافه
في نفس الامر بالحكم الواجب للحرمة والنجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مما ثابتا للمكلف
فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء
من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة
وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك
لا بأس حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل شيئا وانا اعلم
انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير سألت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه
غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية
محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد في حلية
ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه ولاخبار العامة الدالة على علم المؤاخذة بدون
العلم والغفلة لاطلاق مثل رخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف

الحرام

الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة الواجب
اصل وخروج ما في الكلام والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار وليس باولى من ان يبقى قاعدة
اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية بمقتضى الحل خرجنا عن مقتضاه في الآنائين المشتبهين والوطي
في الشبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والتفاصيل في الشبهة بمقادم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي
تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة الواجب في الوجوب ثم ان هنا قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه
بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل
حسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث حيث سأله يحيى بن اكثم
عن مسائل فسئل عنها اخاه فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئل عن الرجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزوا
على شاة منها فلما نظر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجابهم عن حرجها
ذبحها احرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم
يفرقون نصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم
والجواب عن العموم انه في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على
الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل بالاطلاق
في الآنائين المشتبهين بالدليل الخاص وقد قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على
ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة
ان كل مشكل فيه قرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيها اجمع الا الاخير فانه قد
التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام ووطي الحرام واشاله وقيل يحل عليه الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك
الحلال والحرام فانت حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او على خصوص
تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط الاجتناب عن الجميع في المحصور وتفصيل الكلام فيه مقام آخر انتهى
كلامه رفع مقامه ثم ان اسلم الاخباريين الاول الاربعة فيما لا نص فيه وقال التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهر
والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل
الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين وجعل القائل بالحرمة ظاهرا نظرا الى افادة الاخبار الآمرة
على ترك الشبهات هذا الاخبار تثبت على حكم الشبهة في الظاهر وان كان حلالا في الواقع تقريب انها حكم الواقعة من حيث
انها مجهولة الحكم والقائل بها نظرا الى ان الظاهر الحكم بانه ينفي الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف
والاحتياط فلم تحقق الفرق بين موارده وما قال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام
الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد والتوقف والاحتياط في
توهم ان التوقف والاحتياط فقد سهى وعقل المراد بالتوقف السكوت من الفتوى في الواقعة وعدم الاذعان

كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه قطعيا كما نقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط
في اجزائها المشكوكة وفيه انه ضعيف جدا فضلا عما نسك فيه في جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا
يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في
بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلاة
مع بقاء الوقت او في بعض اشيائها مما لم يدخل في آخر الى غير ذلك مما يحصى التحقيق واما ما ذكره المحقق من ذلك لو لو قع في المحل
نقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء فلا يحصل اليقين بها الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة بالتطهير
الا بالحاصل من احد الاقلين لانه هو المتيقن الثبوت والجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على لطهارته فالتطهير تكليف مغاير
لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الآخر فنقول مقتضى الادلة التخيير
وهو مقتضى اصل البراءة واما الاستصحاب من وجوب الاجتناب فهو امر آخر وهو ايضا مستصحب لكن ان يكون مؤيدا لاحد
الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس بمعنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير
تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير واجزاء الاقل نعم نقول لا اصل براءة
الذمة ووجوب التطهير الا بما يتيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة ولا خص منه الاصل وان كان استصحاب النجاسة
مؤيدا للقول بالسبع وهذا هو مراد المحقق ره لا من اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي
ان يكون المطهر هو لا غير فانه يقتضي لا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلا امكن تحصيل العلم بالواقع بالظن
الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي والاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين القول بما يقتضي استصحاب النجاسة واحد
ويكون الرافع هو الغسل الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فقول استصحاب
لا ينقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكورة ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت في نفس
الامر انها ثابتة حتى يثبت ان رفعه ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رفعه بالامارة الشرعية
وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبالجملة اختلاف الاستصحاب الوارد في جهة المطابقة لاصل البراءة
وعليها وربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير سببا لاثبات حكم شرعي كما يقال استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس
بناقض فانما يثبت استصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية للمذي الوضوء اعني المذي وكذا فيما نحن فيه ان استصحاب
النجاسة هو ان اشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة لان المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل
البراءة والتخيير بين الامارتين في الذي قد تعارضا في انه ناقض الوضوء ام لا اصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة
الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والتوهم قد توهم ان المثبت هو استصحاب
الطهارة وهو كما ترى فانه انما اثبت بقاء الطهارة ولم يثبت رافعيته فلو فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي
اذا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان
يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع وكون استصحاب براءة الذمة من التكليف بالسبع تكافؤ الامارتين الموجب للتخيير المثبت للاكتفاء

بالاول

بالاول ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت
به حكم شرعي قال التفتازاني كان في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي
دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء
ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه والوجه في ذلك ان اصل البراءة عدم انتقال المال الى المفقود بناء ما يقتضيه
استصحاب البقاء ويحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر محاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك في اثبات
السبع باشتغال الذمة فان التطهير لم يثبت الا بالحاصل من الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يقال بما هو موافق لتعيين السبع
من جهة الاستصحاب وان حيث ان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل هو التخيير بين الامارتين
موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قلت هنا تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما الا ان الترجيح للثاني معلوم بما حققنا
انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدم الاشتغال فما لنزاع لفظي
ثم هيهنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس بعد ما اختاره هو ايضا مما اخترناه من جواز الحمل
بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس وكذا الاستدلال على عدم جواز
التوضي به بان اشتغال الذمة يقيني فلا يزول بالصلوة بعد ان اليقين بوجوب مقتضى اليقين بالاتيان باجزائها
وشرائطها التي ثبت بالدليل وقد ثبت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالماء المجس
المتيقنة النجاسة على وجه وهذا ليس مما سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول اشتراطها بالوجه الذي قررناه نعم لو
حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور
جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر الطلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فحينئذ ايضا الظاهر
وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اوردناه وصرح بعدم وجوب
الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخرى ايضا ويمكن ان يكون مراده ره بما استثناه بقوله نعم امثال
الاوامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف بانه وضع الكف اليمنى
على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر او الجمعة
وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر
المجمل المحتمل متعددة الافراد بالارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب ومستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة
الذي اتفق اهل العدل على بطلانه وكذا يكون من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة
وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين
عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية
سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو ما يمكننا تحصيله
من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم يقل احد بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي

في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورد نص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون
اشتراطه بالعلم المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين لتم ذلك لكن المحسوس خلافه فلا يبعد القول بالوجوب بل لا يبعد
القول بالتعيين والعزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض واين يكون اثباته فحكاية التكليف بثلاث صلوات ضمن
فاشتراط الحس انما هو بالنص والدليل الخاص لا انه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع اقتصر المشهور
على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من
باب المقدمة الذي هو الاحتياط لزوم الخمس خصوصا مع ملاحظة الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم يقل بوجوب
قضاء المنسية على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل ما ذكرنا
من استحالته ولانه خلاف ظاهرها او ان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه يثبت
الا الامعان في تولد جميع المحتملات على تولد الفائتة المنسية الموجبة حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا اليه قلت نعم حاله
الامر بمر يوجب استحالته طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على الادلة فعل كلها لئلا يلزم المحذور وذلك
نظير من يجعل المعرفة الحق في مثل قوله تم احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العقد والمجلس ولا يشعر في محل
ان يجعل الامر بقضاء الفائتة على الكل الخمس وكل النهي في التكبير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اتيان لارادة العموم وهو شيء آخر يدعيه انه لم يثبت
اليه خطاب حتى يجري فيما ذكروا العلة كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مما فات
اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتمييز لانه تاخير البيان مع
تعدد احتمال التعيين فان فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التمييز وكلامنا
في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالاتيان
به الواقعي فلا ريب انه لا يصلح بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو
مما لا يمكن هنا قطع عنده فكيف يحصل اليقين بانه هو وجود المطابقة في عدد الركعات يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة
في الجهر والاخفات وكان عدد الركعات دخيلة في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا كل الا ان يقال بعد تسليم الخطاب
ووجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكتفي بالظن مع تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة الفائتة
في العدد اقرب اليها من المخالفة وبعد تسليم ان غاية ذلك اقرب البدلين ومطلوبيات اثبات وجوب الاتيان بقضاء
الفائتة لا يبدل لو سلمنا من هذه الادلة غير تحصيل الفائدة الى اصل الفائت المعلوم مع تلك الامارة فانه مما لا مناص عنها
بل المراد من البدل ليس هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل عن القضاء
المتعين في صورة العلم كان احدى الصور في التخيير ايضا بدلا عنهما واحدى البدلين فان كان اقرب في الاخر دارجا لكم ولكن
لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي
عن الهيئة الواحدة في جملة قطيع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا

الحال

الحال فيما اما الكلام في مثل التكفير فمحل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه
لا يجب فيه الاجتناب من الجميع ولقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن
هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالحرير والمشتبه بفضلة غير الماكول اللحم
المردد بين كونه في البعير او الفيل وكذا الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال
اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم
الا بالصلوة الى اربع جوانب ثم استدلال المشهور على ذلك برواية الفقيه وهي مع ضعفها معارضة بالنصوص
الصحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر
والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان واختلف
الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاصلين ونحو ذلك التخيير والاصل عدم وجوب التعيين
لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه
سابقا مع انه لا معنى للاحتياط عند الحرمة كل منهما لو فرض ثبوت الاخر فالمكلف الحائط وان كان خرج في ذلك
من شبهة ترك الواجب لاجل فوات البيان مما يحتمل انه لكنه بقي عليه شبهة ارتكاب الحرام الواقعي جزما ولا ريب ان ارتكاب
ولم يعلم فيما ارتكاب الحرام وداخل فيما امكان الواجب سلم من ارتكاب من علم فيه ارتكاب واتيان الواجب
قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت
التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس في الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه فالاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه
رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه احد افراد المامور به وان التكليف مردد بين كل منهما منفرد
او كلاهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب
الشارع الواقعي الذي ما به التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات
رجحان ذلك فان العبادة المشروطة به ومبنى المسلك ان المكلف يبرح هو احدهما تخيير الكنه اذا فعل احدهما لاجل
الامتثال فعل الاخر احتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا بالخصوص
ان يصلح لتلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت هذه
المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعله في هذا الفعل حسنة
سيئة فيجعله احتياطا بهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه مجهول
مطلق الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم
بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا على الخصوص
على فعله كما صرح به الشهيد في القواعد مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى لاحتمال تعين النية
من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المرددة فيها وكذا الكلام في اعادة الوضوء احتياطا من شك

في الحدث قال الشهيد فطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث او الشك في الطهارات بل بايجاد
سبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع الحدث المشكوك فيها كل فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا والقول ان
يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب في الذكرى كلاما لا باس
بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوات
يتخيل اشتمالها بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة و
بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص والبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تم فاتقوا الله
ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون
ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ
لدينه وعرضه وقوله ع للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصاب السنة
وقول الصادق ع في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله
وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة فتاخذ بالحائطة لدينك وربما يخيل المنع لوجوه منها قوله تم يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي
اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ما اعاد الصلوة فقيه يحتال
لها ويدبرها حتى لا يعيدها ولا قرب الاول لعموم قوله تم اريت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير
موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا
قال ابو عبد الله ع وان كانت الصلوة انما كان هذا ان نافلتان ولان اجماع شيعة عصرنا وما تقدمه عليه فانهم
لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياه ويعيدون كثيرا منها قضاء او اداء والنهي عن اعادة الصلوة
هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره   وللنظر في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تامل فيها
ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز
على الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
وسنبين وجه ذلك هنا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل غالبا مع الاحتياط وهو الغالب الوقوع في الناس
لمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو
الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرام كذلك ليس
باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط وتختص الاحتياط بالفعل المشكوك فيه في افعال الصلوة ما لم يتجاوز
محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك
وجوب الاتيان للاصل واستصحاب المظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في غير الثنائي
في حال السلم الاتيان بما هو مظنون فلا يجب ذلك فيها للادلة او اجل تساوي الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نص

مع

على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما على الاكثر في الرباعية وهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة
ولكن مع ملاحظة جبر الصلوة الاحتياط بها ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها
في هذه المسئلة وقد اطنبنا فيه الشهيد ره فان دابه في القواعد بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان
ورد فيه النص ايضا فقد ترى انه يذكر في القواعد نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا
ثم انه ره قال في اخر القاعدة الخنثى كالمراة وجها بين احرام الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا
الباب الجمع بين المذهب بما امكن في صحة العبادة والمعاملة   وما ذكره ره ممنوع وهذا باب مطرد شايع
في الفقه يجري فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى وتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها
وذلك لعدم ورود نص فيها بالخصوص في كلمة اجزاء ما ثلثها لا نعلم ان تكليفها تكليف الرجال او المرأة فمن اوجب الاحتياط اوجب
عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة قال فقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبسه احتياطا وقال العلامة هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل
نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجال والخنثى الاحتياط ليس مجرد على اليقين وكذا في مسئلة الستر قال في الذكرى
والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالبراءة اليقينية وهكذا ومقتضى ما ذكرناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة الذمة
من زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسئلة الجهر والاخفات فقال الخنثى يتخير في الجهر والاخفات وان
جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يسمعها من يحرم سماعه واما ما ذكره ره في وجوب الصلوة على جميع الخنثى اذا اشتبه الطاهر
بالمسلم نافلة الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك مع ان الاكثر اعتبروا معا ما ينكسر الذكر في الرواية
المولود في معلوم تغسل يلحق في مواراته وان كان منهم كل فيها انه لا دليل عليه حينئذ بالتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم
في نفس الامر بل المسلم انما هو صلوة على من علم اسلامه ثم ادعى الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز ملاحظة الذكري ايضا مع اسقاط
قصد التعيين في الامتثال فالوجوب بالجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة والوجه في الذكرى
وقال ان محلها محل الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجاز الرجوع اليها فيما اختلف فيه من الاحكام ويستغني به عن الاجتهاد
فيها والاسلام   وان سلم كون القول بالقرعة ضعيف العدم ثبوت الوجوب والاشكال في الامر لكن ما
ذكره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد والعدم الحديث الوارد فيها من انها
لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ره ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام بالقرعة
فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح به في القواعد فانه عدد كون مقامات مما يجري فيها القرعة مثل
ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والوارث في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية
وعدمها بين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في المورد الى الواحد في الدعاء وتعارض البينات وغيرها الى ان قال لا تستعمل
في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى ولا الاحكام المشتبهة اجماعا   ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات
يأتي بما نقلناه عن ابن طاوس ره وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات
منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند انه مثل هذا الاصل يقبل هذا الخبر الى القائل بوجوب الاحتياط

يقول به في الفتوى والعمل وجواز الفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه
الشهيد في القواعد وصار شاقا على المكلف وتحمل هذه الكلفة محل الريبة والخوف عن الاحتياط مع ان ملة النبي صلى الله عليه وآله
سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مطلوبة على الشك كما نبه عليه كلام المحقق الثاني
مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر فيهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس
الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه
هو الاحتياط مع قطع النظر من علم التكلف بما هو مطلوب في الواقع في الجهات الاخر ايضا وحينئذ فمن اجزاء المركب
قطعا الا يوجب قطعية نفسه كما مر ذكره مرادا هذا مع انا بعد ما ورد في الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه
نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض
فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيه التخيير او الاباحة والرجوع الى الاصل البراءة لنا قطعا
فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تحمل الاقوال الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتي ذكرها الا
ليس الا قليل جدا ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على ان يكون الريبة هنا بمعنى
التهمة بمعنى دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريبة الشك والريبة ما رابك من امر والاسم
الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون ولو مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر علم الصحة
فيما نحن فيه اذا اردنا التشكيك فان المناسب العمل بالاصل حال التحير انه على ما لا يوجب اليقين بالبراءة الا بما يوجب الشك
والحمل على ارادة ان لا يفعل ما يحدث الشك بمعنى انه بعد حصول المأمور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم حينئذ تفكيك
بين القرينتين فانه يصرح معنى قوله الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بالقطع
علم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون سيوجد وحدوثه اذا ثبت هنالك يقين سابقا واليقين السابق هو
علم الامتثال والمقصود بالذات ليس بقاء ذلك العلم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال والفظ انما يناسب الاول ولذا الصحيح
فالظاهر انه مراده هو ترك ما يوجب التهمة ويرجح طهارة الذيل ونظافته الساحة واطلاق التهمة كما من لم يسلك سبيل الجماعة
بعيد هذا كله مع ان المطلوب ان الاجتناب عن الشكوك فيه الى اليقين فيما يشمل ما يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاباحة
فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه في محله
والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البراءة فيحمل
على الاستحباب ومنها ما نقل عن ابي الحسن عليه السلام انه قال لكميل ابن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت واحد ما هو حافظة
لم اد يستحب ان ياخذ بما هو الحائطة لدينا شئت ومنها رواه الشيخ عن الحسن بن محبوب عن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله
بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا
المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الى ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ
بالحائط لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة الشكوك فيها الزوجة بين كونها من شعاع الحمرة

الشرقية

الغربية او من نور الشمس فوق الافق لا يحجز عن ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يرى ضوءها على الجبال الا حلالا
ونحوها وحينئذ فلا ريب في وجوب الاحتياط لاصل استصحاب عدم الغروب وان شئت قلت يجب تحصيل اشتغال الذمة الثابتة بصلاة
الغروب مع الظاهر الصحيحة اطلاق اشتغال الذمة ح فان الظهر وجاء الخلف الصحيح السالم الشرب بالوقت الشك في تحقق كونه
مكلفا بالفعل فيصح ان يقال حال الصلاة ح فلا يبرئ ذمته ويقع شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز
مثله وقد ذكرنا توضيحا للامر مع علم الامر بعقد الشرط يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب كما لا يخفى ومن الاخبار
الاصولية ومنها ما رواه الشيخ من ابن السكن عن صفوان من عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن رجلين اصابا
صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض
اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا وفيه بعد
سلامة السند ان دلالتها في العمل بالاصل اذ هو مشروط بالياس من الدليل مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سلكه فيما
اذا لا اتلكنا الحكم باصالة البراءة حتى نتفحص عن الادلة حلا لخطاب الائمة عليهم السلام ايضا كثيرا ما ظاهرهم ان الشيء حلال لم يعلم حرمته
بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال عن الحكم فيما وردوا احكامهم في نوع من مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت
ما بين هذا المقصد في بحث الاستقصاء للفحص من الفحص ويظهر في ذلك البحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا فلا
في الجواب من ان ذلك مما يثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل مردد بين الاقل والاكثر والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المكلف
وذلك انما اختلافهم في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف
ما عرفت من كلام المحقق في نقله في الاقوال الاكثر كما ترى ومنها ما رواه ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة
قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين
اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما
عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما
خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة
ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير وبراءة الذمة من التكليف في صورة التساقط والرجوع
الى الاصل كما يجيء في اخر الكتاب انشاء الله تعالى بل بعض الاخبار التوقف الدالة على الاجتناب يحملها في باب التسليم ايضا غايته الامر تعارض
تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية على الاستحباب ونظيرها وقد تؤول
بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة
فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس بما هو اعظم من ذلك فقلت بأي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه
ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم ذلك عليه وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها
فظاهر الرواية حمل الاول لا الاحتياط مع امكانه انما يحصل الا بانقضاء العدة فان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون
لا اشكال في حمل الاصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة على العقل يحكم بالاباحة فانه من العلم ولا

الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى مضادها منهية عنها وكثيرا من
الامور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول ضرر في تركها مامورا بها فمن لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة
عدم كونهم مجاورين لخدمة النبي صلى الله عليه وآله مستمرين في صحبته بعد دون في كون ذلك باقيا على حالة الاولى او ورد
فيه حكم فلا يحكم العقل حينئذ بالاباحة جزما للخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا
بالاباحة والله ثم نسبة هذه المسئلة الى زمان الغيبة بل يصرح فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك
ولكن بعض المتأخرين ذكرها جواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة
ونحن نذكرها لجودة الكلامه لا يحتاج اليه ولا يكون توجيه ونطول الكلام بذكره ان لا يكون اعمال الاصل
مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقع الاناء بين المشتبهين او الثوبين المشتبهين فان الاصل عدم وجوب الاجتناب
عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر ويقع في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته فان الاصل عدم
بلوغه فانه يوجب الاجتناب عنه او يقع في الكر الذي يكون حصول الملاقاة للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه
يوجب الحكم بالنجاسة ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطاير فطار او حبس
شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان التمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف
الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار لا يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح
ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو الشرع في الكل فطواه الحول فلا نرد حسن
يحكم بجواز التمسك بالاصل البراءة ادام يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة في جهة اخرى
فلا وجه لمنعه لان ذلك في ليل سهل ايضا وليس في الا ثبات الحكم من غير دليل لانا ان لا اذا شك في اشتغال الذمة بلا بين نظم
وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك بالاصالة البراءة من ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه ورد الدين يخالف العقل
ولا النقل بل هو موافق لهما من الامثلة التي ذكرها وقوعه في هذا النوع فكلها غير منطبقة على ما نقله اما الاول فلان الدليل
قائم على وجوب اجتناب الجميع ولا يمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزام الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر بجامع
ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل الماء تدريجا والا فعدم سبق ملاقاة الدين
بعد ما كان كثيرا غايته الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب
ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لا فائدة لمعارضته باستصحاب طهارة الماء ولطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم
كما لو اردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع في استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم وبعدم جواز التطهير منه كما
اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء يوجب رفع بلبث وجوب التوضوء به فلا يجوز التيمم واما الثالث فغير
بان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعلم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم
تقدم الحادث على الزمان علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرفا للحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما ان لاحظنا احد
الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر ما لحادثين المحققين في الخارج المعلوم

بعدم

يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة المتقدم والمتأخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم
تقدم احدهما على الاخر هذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة
وعلم ان الكرية متقدمة ووقع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة
عدم التقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احدهما على الاخر بل لان العلم بالنجاسة ان
كان متأخرا عن الاستعمال واصالة عدم الملاحظة بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة
الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان الظن ببقاء عدم النجاسة وهذا فيه اصلا واما الثاني
فيه ان نفي الضرر في الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بين غيره وقد عرفنا انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت
الدليل بل قبل الفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم جواز وان
ثبت عدم فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا يحصل ما ذكره والشهود دخول المثال
في تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار له فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول
لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد في النهي اي يحرم الضرر والضرار
والمراد اثبات النفي والضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر لكن مع الجبران للمسبوق فيه بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الخوف
عن الغاصب ويمكن ان يقال انها ليست بالضرر وان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمانة للمكورات لان غاية المقال
على نكرة الفعال اما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف وامثالها مثل القاعدة الحقيقة وتقييد ها بعدم الجبران فلا
يدل على الضمان ايضا لان معنى لا ضرر ح لم يجوز الله العباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع في اقسام
الضرر فهو الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل في فعل المكلف ان لم يرخصه الشارع ففيه جبران فضلا عن تدارك الجبران
او ليس معنى الخبر حينئذ لا يستوي الضرر الحاصل في المكلف الى يحكى كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف
بدون اذن الشارع وان الجبران بالاضرار بل اضرار ونحو ذلك في كل الصورتين اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل عدم
الضرر ايضا ويندرج له ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فبقاء لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار البائع وعدم رد
المشتري ضرر البائع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيرجع التلف الى ان
والالتزام الضرر وهو حاصل الحديث فان الضرر قد يحصل بعد العلم بذلك الضرر لنفس الضرر فانه يمكن ان يقرح يجب تداركه
في ثبت المال على الالتزام الضرر فتعين التدارك في الا المثال يحتاج الى الرجوع الى القاعدة الاتلاف وهو خروج عن المسئلة
نفي الضرر مع ان حكاية سمرة ابن جندب المشتملة على هذه اللفظة التي رواها الاصحاب تدل على تحريم الضرر ويجيء ذكرها انما
روى ابن نظير في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن وهو غير
التلف وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظاهرا مع ملاحظة قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران
فان التزام الضارر بما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او لا اولى السعي تحصيلا لتعين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه
ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد في قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح

ويجزي مع الرجوع الى اصل الجزء لانه الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد في الرواية عدم
اضرار انه تم بعباده ايضا لا يظهر من استدلالهم في الخروج المؤدي في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان المسلم لو جعل
البيع لا وما خيف فيلزم منه اضرار عليه وهو في اضرار العبيد بعضهم بعضا وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة
الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير اشد لا لم بنفي العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس
بان نشرح هذا المقال ونبين حقيقة الحال فان كلامهم حال عن بيان شروطه … مقالا منهم نشاء توضيح هذا المقاصد وبيانه
مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي
الضرر فالوارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج في جانب الله او جانب العبد والايات الاخبار الدالة على
نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكره في التذكرة قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن طرق
الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر قال
ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار كان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا
يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله
وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى ان يقبل فقال رسول الله للانصاري اذهب فاقلعها
وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق قال ان الجار كالنفس غير مضار
ولا اثم وصحيح البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع ويجي
الكلام في تفاوت معنى اللفظين الضرر والعسر الناشئ من فعل الله مثل رخصة العقوبة في الصلوة والصوم للمريض ومن افعال
العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان هذه المذكورات انما يرد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكرنا او على نفس التكليف
الوالدين ولدهما فيتفرد … ثم ان هنا اشكالا من وجوه ان هذه المذكورات دعوى العموم
كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف والجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها
من الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والزوال عن اديان الاباء هل المذكورات حلاوة
الى العرف واللغة انها اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة … الثاني
فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه الا ترى بعض التكاليف
لم يرض الشارع فيها بادنى مشقة كما يظهر لنا في باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة …
المال في الحج وانفاق الوالدين وغيرها وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطراف ما يعد
حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة اذا العسر والحرج … العبادات التي هي … بطايع
التكاليف الثابتة من جنس التي يعتادها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز
والعذر بل هي منفية من الاصل لا ما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا يتعسف عند عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض
فنقول ان الله تعالى لم يرد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه حرج من التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط

دم

وهم الانبيون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله اصلا او يثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي
اما في جهة تخصيص الشارع كالقصر والافطار والعقود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة للاضطرار ورؤية
وبيع البيض والبطيخ وغيرهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المراة في دون نظر ولا وصف دفعا
لمشقة الاقارب والمراة للحياء واما في جهة التعميم لجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام
الشرعية العملية وهذه المذكورات من باب الدليل ولا فائدة في الاستدلال فنقول تعارضت لزوم البيع تعارض قاعدة
الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا لها في جهة العقل والنقل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل
ثم انه يشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجواز ذلك والاولى
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره نفسه بتركه واما مع تضرره بتركه فهو اولى بعلم الضرر والحديث يحكم
بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما او رجحها اختيارا لم يظهر وجوب دفع الضرر من الجار مع
تضرره نفسه كما لاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه لو اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او بيع نخلته
باعلى القيم او نحو ذلك لم يرض بحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر به الانصاري فنظيره التصرف
في ملكه بحيث يتضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام شرعي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن
فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر في رواية … حيث في اخرها قال ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان
فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك الاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في
معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي
لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه
وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى
وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون نهيا من الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك
ان حرمة الضرار بالمعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه … مع ان الحرام هو المضارة …
ما فيه … وما استفاده في دليل الكتاب وما ذكره … لوجه لمراد وورود النص في كون شئ جزء عبادة او …
… بيان العبادات الصحيحة … بعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء … لعدم …
وعلم تمييز الواجب من المستحب فيها وكل سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها … اتمام الماهية …
استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق … الشك في بقائه في الان اللاحق … من الشكوك …
لتساوي الطرفين فيشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع
… الحقيقة على حصول الظن … الشك … لا ينقض اليقين الا بيقين … الاخبار الاتية فلا يعتبر …
تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فان الاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين
السابق ويستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن لان دلالة الاخبار ايضا مبنية على اعتمادنا بالظن الحاصل

من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل الاحتمال فيه فما علم استمراره او علم عدم استمراره فما
ليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه
في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما يقتضي التكرار او لا
وكذا الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شئ منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو
بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى امتثال الامر بالطبيعة بعد
حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو في غاية … والشك في حصوله في التكليف الموقت كمن
شك في وجوب تمام الصوم لو حصل له مرض في اثناء النهار مع شك في الترخيص الفطر ام لا … التكرار وغيره …
واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية كما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبل الوقت كالحيض اذا انسد الدم …
ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتحريم الماء والطهارة التي هي شرط لجواز الدخول في الصلوة …
بان الكلام في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها … في الاستصحاب واما الاخير فانا نجري
فيه واضح وهو اما باعتبار انه في نفس السبب كما لو شك في بقائه كما لو مزج … او في سببيته والسببية …
الحاصلة في النجاسة المتغيرة ولما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب
يجري في الاحكام الطلبية والتحريمية ولا الاباحة ولو صحة وما يسبقها في الاحكام الطلبية … ان الاستصحاب ينقسم
الى اقسام كثيرة فتارة في جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه مما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان كان من الشرع
وضعي او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة في جهة الدليل فقد يكون الدليل ثابتا بمعنى انا نعلم انه لم يلاحظ نفس
الامر شانه الاستمرار وقد يكون ما هيته معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله فقد يكون معلوما ولكن يحصل الشك في مصداق …
الحاصل وقد يكون ثابتا بالشك في ان الشئ الفلاني هل هو من … وتارة في جهة حصول الحكم السابق فقد
ثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شئ في استمراره وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار
الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقامات الثلثة قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم
الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها
لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمازني والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا
فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه فالاصل
بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت
معارضه والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه انه من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنوع الاول الذي
ذكره اعم من البراءة الاصلية التي تسمى استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة والسوية
ايضا فيه لان استصحاب البقاء ايضا لا باعتبار استصحاب عدم المزيل فيه اولا ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس بحث
لا يجيء الا وهو ينقسم القسمين باعتبار انقسام الحكم … كالنجاسة ثوب او بدن … برطوبة

ثم

ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق
بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هي اصل في كل حادث شرعا في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد
الوضع وعدم التغير في الماء المشكوك وعدم التركيب في الجلد والمطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافا لبعضهم في فرق
في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب
بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه خلافا للذين نقلنا عنهم ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب
بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان حكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط
شئ اخر فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان نعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا نحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل
عليه وجوه … الى غاية … فلا … الشك بحدوث تلك الغاية لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من البقاء في ذلك التكليف مع الشك ايضا وهو المطلوب
ومنها الروايات الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل
اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض
اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك
لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون
الشئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان الحكم مستمر الى غاية معينة
في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شئ وشككنا في صدقها على شئ اخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت
ذلك بل انما يثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشئ الفلاني وشككنا في ان الشئ الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في
عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل
الاحتجاج على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعلة عادية بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه
بالكر كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج
يلزم نجاسة الجميع ان الكر الموصوف بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بملاقاة المضاف المتنجس ويرد عليه ان التحقيق
ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فهنا ما دل الاجماع على استمرار النجاسة
في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكما بعد الملاقات فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج
الى دليل … فان قلت … ليس ينبغي ان تنقض اليقين ابدا بالشك لكن تنقضه بيقين اخر … استمرار
احكام اليقين ما لم يثبت الرافع قلت … ان الحكم الشرعي الذي يتعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا
على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشئ الفلاني رافع لحكمه لكن وقع الشك في وجود
الرافع الثاني ان الشئ الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا
الثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعلق او غير ذلك

وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا او الجزء المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك
وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور لا دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود
الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين
بوجود ما يشك استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل
النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منه
فلا يكون في تلك الصورة نقض الحكم باليقين بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة من بين الصور على [illegible]
ايضا بل يدل على ان الجزء الاول لا استصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن شك في وجوده [illegible]
هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فالحاصل ان الاقوال يرجع الى ثمانية الحجية مطلقا
عدمها مطلقا الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية العكس الحجية في نفس الحكم
الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع الحجية فيما اذا كان الشك في وجود الرافع دون غيره الحجية فيما اذا كان مستمرا الى غاية
معينة وحصل الشك في حصول الغاية الحجية فيما اذا كان الشك في حصول رافع العلوم الواقعية لا غيره والاظهر
هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه والادلة ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده
او علم به في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش
بني ادم مع الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والسافر الى البحر او البلاد
الواقعة في السواحل والقراض وغيرها مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن
ليس من محض حصول الشيء السابق لان ما ثبت حاله لا يلزم وجوده لا يلزم بل انا اذا فتشنا الامور الخارجية من الاعلام
والموجودات وجدناها باقية مستمرة لوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها بمراتبها يحكم فيما
لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا بالغالب ثم لا كل نوع من انواع الممكنات بلاحظ زمان تحكم بتفاوته بحسب
ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقدارا في البقاء بحسب العادة والاستعداد
الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه والفرس مقدارا اخر والحشرات مقدارا اخر والدود القز والبق والذباب مقدارا
اخر وكذا الرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا حالتان اثبات الاستمرار في الجملة اثبات مقدار الاستمرار
فلما جعلنا حال الممكنات القارة يلتبس الاستمرار في الجملة بملاحظة حال غلبة الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها
وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملته فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من
جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الوالي الى العبد وقد يلاحظ
من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فاحصل الظن الاعتدادي بملاحظة اغلب
الاحكام الشرعية فاذا اردنا الحكم لانه اقرب اليه والانسب به وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الولاة وعوام سائر
العباد ايضا ثم ان هذا الظن الحاصل من جهة الغلبة في احكام الشرعية محصلا انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بحسب

دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما مخصصة انية بانات الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارجي من الدليل انه
يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا رايناه في مواضع عديدة انه اكتفى حين
ابلاء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فيحكم فيما لم يظهر مراده
من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل
وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يحدث الظن القوي
ببقاء ما هو مجهول الحال وما لم يكن وجود الممكن لا بوجود علته فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما لان يكون
علة الوجود هي علة البقاء على حسب معاد العلول او يتجدد العلة فيبقى بل يمكن ان يبقى ذلك الحكم اشبها ايضا فانه كما يمكن
ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكانت القرائن الخارجية كاشفة فقد يمكن ان يكون علة استمراره شيء اخر وهو قرائن
نفس الخارجية من تنصيص لا اخر واجماعه على الاستمرار ونحو ذلك والحاصل ان عمدة الايتان الظن بالبقاء في كل
ما ثبت وقد استنبط من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان
الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستند حصولها الى علل لتلك الافراد الحاصلة وانما الاهم البحث
اثبات حجية هذا الظن نظرا الى اصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد
مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام
وان كان ظاهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره
فان كان دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى القطعة الجملة لا عموما اذ دعوى القطعي
بمعنى لا بد فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فلي دليل على حجية الظن الا حجية الظن المجتهد هو موجود فيما
نحن فيه فيما ذكرنا ثمة غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الاخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل
وغاية توجيهه ما ذكره المحقق من ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الان الثاني المقتضي
للحكم الاول ثابت فلان الكلام على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما ملغوا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما من الرافع وانت خبير
بما فيه لان المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الان اللاحق فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض
كونه مقتضيا للان الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه
وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الان اللاحق وجهة المقتضي بل عدم علم المقتضي حينئذ هو مقتضي العدم كما مر اليه الاشارة
الاخبار المستفيضة عن ائمة عليهم السلام الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل
ينام وهو على وضوء يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت
العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك
امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر واليقين والشك الحديث محمولان على

القوم على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع واحتج
لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك وعدم تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد
الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء اليقين المحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب دفع الايجاب الكلي
لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد من اللفظ ويقيمه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون
قوله لا تنقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى قوله على ارادة يقين
الوضوء بعيد لاستشهاد قوله فانه على يقين من وضوئه على ذلك ويكون الكبرى حينئذ بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر
ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ان العهد هو شخص
لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يجيء الاستخدام في يقين
وكذا لفظ الشك لانه تابع اليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان في العبد بينا انه قد علم اجماع
اليقين والشك في شيء واحد بل وفي الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك
عدم جواز النقض حكم اليقين بما كان حكم الوضوء حال يقينه وهو جواز الدخول في الصلاة مثلا لا يجوز نقضه بالشك
في الوضوء ثم المناقشة انما هي في الحديث نعم ان نظر الامام عليه السلام الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات
الطهارة وتوجه الى بيان ما به يتحقق النوم وعلقه باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيدنا انه عليه السلام
اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث
باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو شأنهم ع و في قبل حصول النوم حصول الجفاف والاطراف
وامثال ذلك مما يتعلق به الاحكام واما ما ذكره المحقق الخوانساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ما يثبت الى غاية جهة
الشرع تمسكا بان المراد في عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء
موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء
ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت لعدم ثبوته بان فان الشك
لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او في الحال التي فرض عروضه عندها حكمنا قاطعين بالبقاء ايضا
لان علم العروض انما يكون عند القطع بانه جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع علم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود
المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وعدمها انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استدلال انما ان علة
الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك بعرض طرو ما عرض في انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت
ان علة الوجود في الان الاول هو علة الوجود في الان الثاني ايضا كما ان انتفاء الشك في الصورة التي يوجب الشك لا يوجب اليقين
بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما يقابل اليقين السابق وهو ما في الطرف الاخر
بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كما فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد ثبت اليقين بالوجود فقد ثبت اليقين بالعدم بل الظاهر
انما هو ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فان انتفى هذا الاحتمال

لابقي ان اليقين السابق مع ان ذلك يصير المستدل ايضا فان الشك انما فرض بما على هذا التقدير اذا فرض انتفاء
فلا يثبت استصحابه لا احتمال تحققه في ضمن القطع بعلم الحكم السابق او باستصحابه لا بقاء لان الشك قد يوجبه نفس
الدخول في الوقت لانه فرض علمه انما هو بفرض عدم الوقت وهو لا ينشأ الا بتعين محله في الجهة من الشارع على الاستمرار
لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر لوقوع جميع الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الان الاول ولا عدم
اعتبار الان الثاني غاية الامر حصول اليقين في الان الاول لا بشرط الاول فالفرد المحقق انما هو في ثبوته في طرف الخارج والعقل
الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ان يتغير في الان الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الان الثاني حتى ينتقل الى الان ويقيد
اليقين في الان الاول مع انه يرد النقض بما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الان الثاني بسبب الشك ثبوت
الاستمرار النصوص عليه الى غاية معينة على هو ثابت فيه او يجري في الايات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل ان
ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري
في استصحاب القوم ليس باولى من ان يقال ان المراد في الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما انها
بل هذا اولى لانه اظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا منه سابقا قلت فيه تفصيل فرجعه ليس
الى القوم بعلم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره او لا بالشك
في وجود المزيل والشك في كون الشيء مزيلا كما توهم ولم يتعرض لبيان عدم الفرق وسيتضح واما ما ذكره المحقق السبزواري ره
من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل لان المذكور لامثلة الصور المذكورة ثم نتعرض لابطال
الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل
ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي في جهة بعد حصول الاول واستمرار
نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسلهما بماء البئر المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء يجيء بالحال الذي
فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فالحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا
معلومة متعينة في متن الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية الجائزة
من دون تعلق حق انه حلال لكنه بسبب اختلاط واشتباه الخارجين الذين وجد تعدد المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص
الموجود المجهول الحال فرد من افراد اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع
في المملحة مطهرا فاقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى لان كل ذلك من موارد
نقض اليقين بالشك قوله ره بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الخ فيه ان المتبادر في الخبر ان موضع الشك
واليقين ومورده شيء واحد واليقين بوجود المذي المزيل مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك
واليقين كلاهما انما يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فمراده لا يفرق بين الصورتين وجود المذي بعنوان اليقين ما كان مستمرا
الشك بزوال الطهارة التي كانت متيقنة فصدق تواردهما على موضوع وكذا غيره من الامثلة وقوله ره فان الشك في تلك الصور
كان حاصلا من قبل فيه انما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع

الحكم خاص فاما حصل فيحصل الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشي الحاضر بان حصول ما هو مشكوك في كونه
في الاضافات مستلزم الشك في دفع هذا الحكم الخاص لحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين
انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منه هو الشك لا سبب من هذا اليقين لا نقض
اليقين وصحيحة اخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة في التهذيب وهي طويلة وفيها مواضع في الدلالة بما يقرب في صحيحة
الثالثة وصحيحة اخرى ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الشك والاربع عن الكافي عن احدهما عليهم السلام قال واذا لم يدر في ثلث
هو او في اربع فقعد من الصلوة قام فاضاف اليها اخرى ولا شي عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا
يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه
الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان هل يصام ام لا
فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك واما في الحقيقة وما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شي من
افعال الوضوء من الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن
مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر
الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر عن امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع
بالشك ثم قال اصل الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء ان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني ره
وذكر اكثر اجزائه متفرقة في الابواب اللائقة وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضاده بغيرها
من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعله اقوى في الصحيح باصطلاح المتاخرين بكثير الروايات الكثيرة الدالة
عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقرائه بالتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك
الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس في القياس في شي بل في كل في الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل
باستقلالية الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها واذا اجتمعت الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق
عليه انه ظن حصل في كلام الشارع لا من الخارج بدعوى الوجدان ونحوها وان شئت جعلته في عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا
حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الان السابق وفيما
نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في
نفسه وبينهما فرق وبين الروايات اقول الصادق ع في موثقة عمار كل شي نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله
ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد
ان كل شي او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك
معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شي هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه
فنقول يمكن حملها على شبهة الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف بالخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان

ملاقيها

ملاقيها نجس وبعض غيرها متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايها فنقول ان الشي المجهول
الحال لا المجهول الذات يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وطاهر من حيث هو هذا الافراد حتى يحصل
العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم فنقول ان هذا الشي المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير
العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه
قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على تنجيس ماء القليل بملاقاة النجاسة بقولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه
قذر وهذا المعنى احد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قولهم كل شي نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني
ثلثة ان كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه
صار قذرا بملاقاة لا يعتبر شرعا كما اذا شك عند ترشيش البول في اصابته بالثوب كل جزئي حقيقي
لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقات للنجاسة او الاشياء الباقية على طهارتها
فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى تعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب
المتنجس بثوب طاهر وكل الطاهر في ما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين في نجس العين كالعذرة المرددة بين عذرة
الانسان وعذرة البقرة كل مجهول الحكم بكليته وبشخصيته مما يحتمل ان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة
بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى
فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى
الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار العموم الكلي في ذلك الشي هنا اذ الجهالة لم يتعلق بالحكم الجزئي من حيث
انه هو جزئي بل من حيث انه كلي وفرض الكلي نظير قوله ع كل شي مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذا
يعتبر هنا العلم بالنجاسة في حيث يكونه في دليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من
الامور الخارجية كالبينة والقرائن فيما من هذه الشبهة في الحكم والسابقتان في جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا
ظهر لك الفرق بين المعاني وعرفت ان المتغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في ادلة
الكتاب والقول بان كل شي عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم والجزئي فيصح ارادة معنى يعم الجميع
الكل فيما يصلح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكل سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم ع منزل
على موارد حاجات المخاطبين وقد تختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شي طاهر بالتعين
السابق حتى تعلم في الخارج ملاحظة النجاسة او ان كل شيئين مشتبهين امور طاهر ونجسة فيحكم بانه في الاشياء
الطاهرة حتى تعلم حكم الخارج انه في الاشياء النجسة او يكون كل شي يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم
انه طاهر حتى تعلم من جانب الشارع ان حكمه النجاسة مع ان معنى الثالث يساوق اصل البراءة وقد عرفت انه لا
العمل به في مخصوص البحث عنا الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في بقاء على الطهارة في حين النجس وهو بيان
للمعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين ان ثبت باليقين

كل شي مجهول الطهارة والنجاسة سواء كان كابن آوى والعذرة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقي بالنجس او كالاحد
الاناءين المشتبهين فهو طاهر حتى تعلم في الشارع حكمه فيصير الكل في باب الجهل بالحكم الشرعي ولا يخفى ما فيه على
لزوم التخصيص في الدليل في غاية البعد في اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اما جهالة به في حيث الخصوص
او جهالة به في حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذلك العلم
الذي يحصل بالحكم ويختلف باختلاف الجهالة ولا يبتني ارادة كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو
الظاهر فيه فنقول الظاهر هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي والجزئي
بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين فان الظاهر فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واقع سيما مع ملاحظة
ان المتبادر في العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يصلح في الوضع لا الحكم فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو
مع الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال ره في بيان الحكم المجهول
محضا كل شي مطلق حتى يرد فيه نهي حتى وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض
اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثالث فانه تاسيس لبيان الحل كقوله ع كل شي فيه حلال وحرام
فهو لك حلال ومما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثالث ان الظاهرات لفظ قذر وصف مشتبه دال على
الثبوت مناسبة الارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقات لا فعل الماضي لتحقق الحصول القذارة وقبله
الشك انما هو في ان الشي هو الطاهر او القذر لا في ان الشي حصل له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى
عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع تجوز وتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين
بعيد لفظا ومعنى وكذا ارادة المعنى الاول على الثالث وفهم هذا المراد يحتاج الى التامل التام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول
ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب
حال العقل وهو البراءة الاصلية اما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا
ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره للذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا
ولم يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة زرارة في شبهة الوضوء وثالثا معناه الى غير ذلك في الروايات انه يثبت
الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة او الشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد
والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به متى ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود كما لا
وعلى نصيبه في الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لكن علته على فيما هو اليقين السابق فيجب الحمل اينما تحققت
علته اولا انه فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت الدعلم انما كان في جملة الاستصحاب
والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة تورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب بحجية الادلة التي

ذكرنا

ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريبة في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون
بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسئلة
الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن وعن
خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار الاحاد ايضا
لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمه واما ان مسئلة الاصول لا يثبت بالظن فقد عرفت انا التحقيق خلافه ثمه
ايضا واما انكار حصول الظن منه فمنعه انه مكابرة لا يليق بالجواب ممنوع بعدم الاحتياج بنحو الى الاخبار ايضا حجة
القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية هو دليل النافين منه مع حجية مطلق الظن او نحو الظن ومنع
دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه
الامور التي ليس كاشف عنها فانها يمكن او يصير منشاء الحكم بالعرض ومع علم فظهوره لا يمكن الاحتياج فيها هكذا قرره
المحقق الخوانساري ره في حاشيته شرح الدروس قال وهذا بناء على ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا نعرف به قولا وفيه
ان اليقين والشك عامان سيما في روايات الخصال ويمكن ان يكون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما
للاحكام الشرعية ممنوع مع انه عدم جواز النقض اليقين في كلامه ع كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى بقاء
الطهارة بالعين فيرجع الى عدم النجاسة فعلم وتقول الخبر وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم
وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قال قلت انه ان ابتليت فولجها في الصلوة قال تنقض الصلوة
وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شي اوقع
عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول
الائمة بعد ما ذكر فيه من الاخبار التي ذكرناها هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد الحدث بعد الطهارة او الطهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب
الشمس والتجديد ما لا او نكاح او زواله ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين فقد حققناه في الفوائد الطوسية
ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت في الاجماع ان يكون الحكم
في الان المتاخر ايضا لا يحصل هنا خلاف كالخلاف في مسئلة التيمم الذي صار الى الماء في اثناء الصلوة مثلا كما سيجيء ان الاجماع
لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء واما بعده الحال فخارج فالاجماع المفروض واذا لم يثبت الاجماع
والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الان المتاخر ويرد عليه ان هذا الكلام يجري بعينها في الحكم الاجماعي
اذ لو كان نص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول

لم فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتأخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل
ولكن انا لا نقول ان ثبوته بالاستصحاب في حال الاجماع اذ لا اجماع موجود في الآن المتأخر نقول ايضا لا ابعد ان يكون المسألة في الآن
المتأخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع كاشف ايضا عن حكم واقعية او حجية صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم
يقصد بثبوت الحكم في الآن الاول ان يكون الاجماع بشرط الآن الاول فلا نعلم نظام الآن الآخر اليه وكذا النص لا يثبت مطلق
الحكم في الآن الاول وهو ايضا لا اختصاص له ثم لا نقول ما [illegible] حصوله في الآن المتأخر [illegible] حصوله في الآن الاول لعدم
الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول [illegible] الى ملاحظة غلبة الموارد فيعم ذلك الظن ثم يكشف
ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت
بالاجماع وغيره وجه الفصل بين الحكم الوضعي وغير الوضعي ظهور [illegible] بحيث يحتاج الى البيان فلنظهر مع جوابه
تمام [illegible] القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت ما نقلنا من شرح
الدروس وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة بلزمه اشتراط العلم بها من
الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك انه لا يحصل الظن بالامتثال الا باستصحاب الى حصول
اليقين بالغاية وذلك التحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر [illegible] الاباحة وما يستلزمها من الاحكام
الوضعية فلان علم اعتقاد الاباحة يوجب علم امتثال امر الله فان الاعتقاد بما كان [illegible] واجب واجبا
كان او مباحا او غيرهما ولعله نظر [illegible] الى ان اشتغال الذمة مستصحب و شغل الذمة اليقيني يستدعي حصول
البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ووقع الاشتغال كما لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقين فاختلف
بل اريد نقض الحكم [illegible] الى الغاية لا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار
فيما اذا ثبت تحقق الحكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا الذي يجري القوم
فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل في الحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان
يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية
جزء المأمور به مثلا فيما نحن فيه خلاف فرض استصحاب القوم في استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة
ولا ما قيل ان تحصيل القطع والظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف في زمان الشك ليس
منه حاصلا لانا نقول الحاجة الى [illegible] بثبوت التكليف في آن الشك [illegible] التكليف [illegible] لا يحصل
الامتثال الا باتيان جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب ان امكن فرض
تحققه فيما نحن فيه لكن لا حاجة الى تحققه [illegible]

استصحابه

مثال

استصحابه فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابها ام لا وانما اكتفى فيه بحصول ظن الا
مع ان المعتبر في دفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة
اليقيني ولو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا الكلام سار في مطلق التكليف
الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعلى هذا قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا
ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم
تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك
الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص
او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك
الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء فيعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم بتلك
الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء
واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا يقينيا في الواقع
مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين
تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر
على ان ذلك الواجب شيء آخر وذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص
او الاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا
حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم
الى الغاية وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل [illegible] هذا الكلام في مبحث السابق [illegible] ما نقلنا
عن بعض الائمة في شرح الدروس وما يقتضيه تفصيله [illegible] بقوله ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء فلاحظ وتأمل [illegible] الموارد [illegible] ما يجري فيه هذا الاستصحاب [illegible]
الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في التردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا
او المكلف به الاتيان بمجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض ام لا [illegible] في اثبات الاولى في غاية الصعوبة [illegible]
الى ان [illegible] غير متحقق [illegible] الغاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة
في المبحث السابق [illegible] لم يتحقق الطهر بالشك [illegible] الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل الطهر الشرعي بل انما [illegible] على ان الصلاة
لا يصح [illegible] الا مع حصول [illegible] او التيمم بطاهر [illegible] وقال الاجماع
ثبت على وجوب شيء [illegible] عند الله المبهم عندنا [illegible] الاجماع على [illegible] بل انما يسلم الاجماع على ان ترك المجموع [illegible] موجب
العقاب وعلى هذا [illegible] يرد عليك [illegible] بالاجتهاد في كل مورد خاص [illegible] ثم ان ما ذكرنا من المحقق الخوانساري وهو

ظاهر

ما اختاره العلامة المحقق في آخر كلامه بعد ما اختار اولا حجية الاستصحاب مطلقا تبعا لصاحب [illegible] لانه
قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه
رجوع عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فغير صحيح لما ظهر لك ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا
معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه على امور الاول انه قد
يقع في الموضوع وحكمه في تعقلنا قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من ان تأمل في انه كلي او جزئي فقد
يكون الموضوع الثابت حكمه او مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا ولكن يختلف
الحال اذ قد تختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب فيما ينصرف الى اقلها استعدادا
وهذا التحقيق يجري فيه ما ذكرنا من باب التفريع على هذا الاصل [illegible] دين الاسلام
والصادقين [illegible] ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل
الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيقته ونبوته
في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلانه ونسخه ثم ذكر انه اجاب بما حاصله ان المسلم نبوة نبي لا يقول بنبوة
محمد وصدقه وهذا ما ذكره الرضا عليه السلام في جوابه للجاثليق فانه قال له [illegible] ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا
قال الرضا انا مقر بنبوة موسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة
محمد وكتابه ولم يبشر به امته وقال الفاضل [illegible] بان عيسى بن مريم [illegible]
او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب [illegible] وارسله الله نبيا
وهذا القدر [illegible] الطرفين [illegible] نبوة ورسالته هذا الشخص [illegible] ان يقول بنبوة محمد ام لا
فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك [illegible] الفاضل المذكور [illegible]
[illegible] في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين اذ موضع الاستصحاب
لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى آخر الابد بان يقول الله تم
انت نبي صاحب دين الى يوم القيامة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول انت نبي ودينك باق الى زمان محمد
وان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالاستمرار الى آخر الابد في نبوته
ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن
الاستصحاب الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا [illegible] التوضيح [illegible] وهو انا اذا علمنا ان في هذه
الطريق حيوانا ولكن لا نعلم انه اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة
يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا [illegible] طول عمره [illegible] والعصافير [illegible] من الديدان وهكذا
فان احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص [illegible] فكيف نحكم [illegible] بحصول القدر المشترك

استصحابا

باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها اعمارا فكذلك تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل
والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المحتملات الكثيرة مع احتمال
كونها في النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص فكيف يجري استصحاب الى آخر الابد [illegible]
بما يجب علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا هنا تمام بان نقول يمكن ان يراد الاستصحاب فيما نحن فيه
ان الاحكام الواردة في الشرع الانسلم جريان الاستصحاب فيها لان ما ثبت كونها مطلقات لم يكن مقيدة الى وقت
خاص واختفى علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يحتمل الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء
يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع
يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقراءها يحصل
الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الا ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا
مورود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا وتسلم
من الاستدلال القائل لان تمتد الى الابد هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع انا نحتاج في اثباتها الى التمسك
بالاستصحاب في الدوام في الدوام لاستظهر على الخصم بما نبهناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ يبين الاطلاق
ويبطل التحديد لان احتاج الدلالة وعلم بيان الآخر هو في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب
قلنا ما تحقق في محاجتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم
تسليمهم التحديد وابطال قولهم بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى عليهما السلام اخبرا بنبوة محمد ص وكذلك [illegible]
به الا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكرا للنطق كتابهم ونبيهم بذلك وادعوا دوام دينهم
او اطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء على ذلك ايضا فنحن نخاصمهم
على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضر بما اوردنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا
مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام فلنا اطلاق الحكم الاحكام مع اقرانها ببشارة عيسى برسول يجيء اسمه احمد [illegible]
لاستلزامه وجوب قبول رسالته ص فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم قد عرفت ان
الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك قد يحصل بسبب حصول تغير في
الموضوع او نقص من اوصافه مثل [illegible] في الماء القليل المتنجس اذا تم النجس كرا او [illegible] مثل الكر المتغير بالنجاسة
اذا زال التغير من قبل نفسه او في حال من احواله كما اذا ثبت [illegible] ان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان
واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب
[illegible] قولهم بان الاستحالة من المطهرات ربما [illegible] يستدل على ذلك بان النص والاحكام مثلا انما هو [illegible]

والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة
النطفة بقرا او غنما والماء النجس بولا لحيوان الماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين   ان المناط الحكم
ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة طحينا او خبزا والقبن سمنا فيلزم طهارتهما وهو باطل جزما وان كان
المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار الماهية والحقيقة فعندهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم
وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين من تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر وان لوحظ فيه تبدل الخواص
بالمرة فذلك ايضا عويص غويص لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا بحسب تغير الاسماء
وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة فيهما ان النجاسات
عناوين الجهات عينا هو ذلك فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة لا حكم بنجاسة فان اشلاء الكلب
نجس وحرام ما دام كلبا والعذرة نجسة ما دام عذرة فاستحالتها لا ماهية فيتبعه الحكم والحق بعضها الفقهاء التنجيس
كالخشب المتنجس بالنجس لا اولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب حينئذ ليس لانه خشب بل لانه جسم لاقى
جسم الانجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق الظاهرة عرفا كالعذرة بالتراب والرماد لها احكام مستقلة
نجاستها سواء كانت متوقفة لحكم ام متخالفة واما مسبوق ماهيته كالطين الحنطة او منضوجا كاللحم المطبوخ
والخبز ونحو ذلك فلا تبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقة ايضا ما لم تبدل حقيقته عرفا فينبغي فيه حكم الاستصحاب
لثبوت التعارض حينئذ بين ما دل على الحكم المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب
او الدود او الملح وحليتها تعارض استصحاب النجاسة وسيتبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من
حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في ذلك ممنوع ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين لما كان ثابتا للشيء
اخرجها الذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق كما لا يخفى نعم يمكن جواز نقض كما
حصل الجزم بعدمه فيجوز جريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل وعماد كونها
بعرف الناس في الاشكال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق حيثما وان كان تبدل الحقيقة في
الحاسية اولى من هذه الحيوانات المعلم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان يجري في البق كما هذا مع
عدم تصور دم الا في هذه الانواع بطنها من جهة التي يوجب الحكم بالطهارة في الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك
الى جواز التعارض او عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في اعادة تغيير الوضوء في ترك
الموالاة استصحاب بعض الشروط مثل ان الموالاة هناك دليل شرطها اخر يوجب انتفاء الحكم ان ثابت او لا في الوقت الاول
ولا تتعين اصل بقاء الدليل اجماعا او مثل ان لا يعارضه استصحاب اخر   ان اراد من الدليل ثابت دلالته
على معارضته الا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه يترجح عليه فلا يحتاج اليه ولو على
الدليل الراجح الا مناسبة لتكون الشرط للاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل فيظهر انه لا حاجة الى سلم
عاصل اللهم الاصل العلم فهو الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي

وقال الاولون لتعيين مع تحقق اللا استصحاب
الثالث ان لا يعارض [illegible]

بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد في الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل بها
جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل
المطلق من حيث هو هو اجماعا كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث هو خاص والمفهوم من حيث انه
مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك فذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد بالخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم
ايضا ثم انا اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن
مع الدليل على خلافه فلا استصحاب فانه لم يحصل الظن في ماهيته فنقول ان من جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن
الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يدل على الظن بالعدم فهذا يبطل الاستدلال ويصح ان يقال عدم الدليل
شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ح ولكن يرد عليه ح انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا
وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل دفع الحكم فان كان يقينيا
قطعيا فهو ليس بيقين بل هو مقتضى مدلول الاخبار وكذلك ان كان ظنيا وجب العمل به لان
ان علم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باخذ الدليلين بعدم ما يوجب
بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا
فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار
لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا بالحكم الاجماع لا حكما
مستقلا واما من جهة انه علم بثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم ما دل
على نفي مورده بالخصوص فيتطرق جواز العمل به في بعض موارد الدليل الذي يحكم بالخصوص في جهة المرجحات الخارجية
كما اشرنا وبما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضته الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضوع
واحد كما في جلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية
يقتضي كونه ميتة النجاسة وقد يكون باثنين الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في موضوع
واحد واصالة عدم المذبوحية الثابتة الموت يقتضي النجاسة لا شك انه مرتفقا دفعه مع الموت حتف الانف
واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى فمات الموت يقتضي مقارنة التذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح
احدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره
وعلى ذلك حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا يستلزم الحكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال مثلا انه لا يحس بالا قيس مع الرطوبة
ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا كما يرجح الطهارة لاصالة استصحاب طهارة الملاقي فيرد ذلك وبما يعاضد عدم جواز
الصلوة معه استصحاب شغل الذمة بالصلوة والشك في تحقق الشرائط وقد يكون في موضعين مثل الوضع
الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود
عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه ابقاء لان الثوب في حكم نجاسته

شرعاً الاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوعة فانا نسلم في منجسية المتنجس وهو غير ثابت بنجاسة من الاستصحاب
وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقاً ايضاً ممنوع ومن هنا ايضاً الصيد الواقع في الماء القليل بعد جرحه مما يمكن
موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول
التذكية اعني الموت بالموت الذكي الشرعي المستلزم للنجاسة والاقرب هنا ايضاً العمل بهما فيحكم بطهارة الماء ونجاسة
الحكم بطهارة الماء ونجاسة لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فالاقرب فيه خلاف السابق في الجلد
المطروح وذلك يصير من جملة امر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي شايع
كثير فيحكم بحرمة الجماع احتياطاً وحليته [illegible] الزوج ونحو ذلك
الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات [illegible] اما تام او ناقص [illegible] الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقال
الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز وكل جسم متحيز [illegible] بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا
ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني هو ما يثبت الحكم في الاغلب وهو ما يفيد الظن الغالب ويتفاوت
الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة [illegible] شهادة العدلين ومنها
الحكم بان كل صلوة [illegible] ويترتب عليه
حجية استصحاب [illegible] ان ظن المجتهد حجة
وليس الاستقراء من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض
بالقصبة اي قدرتها [illegible] لا يقاس فلان الى فلان اي لا يساوى وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو محل ثبوت الحكم
في الاصل [illegible] او منصوصة [illegible] فيجيء الكلام فيها [illegible] فذهب اصحابنا كافة علماء [illegible]
في اول امره وبعض العامة حرمة العمل وذهب الاخرون الى جوازه [illegible] الاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن وليس [illegible] في اصول الدين [illegible] مطلقا الا ما خرج
الدليل فلا يتم الاستدلال منها ايضا [illegible] الا الاستدلال الا بالاخبار
المتواترة [illegible] وغيره منه
انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا وعن صاحب
المحصول قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحلون
الحرام [illegible] من كل من ائمتنا ابطال القياس [illegible]
من باب التقية او المجادلة بالتي هي احسن [illegible] حرمته ضروري
من المذهب بحيث لا يختلجه شك ولا ريب فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية والفقهية
بحرمته [illegible] حرمة العمل بالقياس [illegible] الاجماع والضرورة دالان
المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن [illegible]
يكن

يكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك تخلص من الاشكال بان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن
عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه
القياس ونقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ان مبنى شرعنا على
جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ترى ان الشارع حكم باتحاد النزح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير [illegible]
وباختلاف الابوال [illegible] وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم يوم العيد
ووجوب سابقه [illegible] ونحو ذلك مما لا يعقل ولا يحصى مع ذلك
فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالاحكام الخفية او المصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل
قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم
حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات نعم
ان صح حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها [illegible] فلا يتأتى فيه جواز
القياس [illegible] فقد يكون عادية وقد يكون
[illegible] الى حسن
[illegible] الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان حتى
عليه قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور [illegible] من حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد
والتمحل ما لا يخفى [illegible]
سلمنا لكن سياق الاية يقتضي [illegible] يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد
[illegible] حكم [illegible] ولا يليق ذلك بجاهل فضلا
من عالم فضلا [illegible] وفيه مع منع [illegible] ثم حكاية
عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده [illegible] استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان
[illegible] لا يمكن ان يكون [illegible] ترجيح بلا مرجح
[illegible] استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية التي هي محل النزاع العقليات مصادرة لا يخفى
[illegible] القياس [illegible] واستدلوا ايضا [illegible] شايعا من غير نكير
وهو ممنوع بل نقل خلافه [illegible] ابن عباس وغيرهم وبالجملة [illegible] مذهب ائمتنا عليهم [illegible]
اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرايط القياس واحكامه [illegible] في هذا الباب بذكر مسئلتين
في حجية منصوص العلة [illegible] ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع [illegible] سواء كان صريحا او نصا
[illegible] الظاهر فيكون
[illegible] واختلف الاصحاب في حجيته [illegible] الاخرون

وقال المحقق واذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت
تلك الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا مراده به شاهد الحال ما يفيد القطع كما يظهر بعض المتأخرين وكرهانه
الرافع في بحث الصلاة في ملابس الغير فتشهد بانه يريد من شاهد الحال الاعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الاذن
فيما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد بان المالك لا يكره وما عترضه في المدارك بانه لا يكفي
بل يلزم العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع
كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كان المقام خاليا عما يفيد اشتراك
شئ اخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف كان وجوب حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان
التعليل يصير بمنزلة كبرى كلية اما صغرى وجدانية فيثبت ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه
مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق العلامة فهو ان المتبادر من التعليل
هو ذلك اعتبارا لقيد الذي ذكره المحقق فهو لخروج ما لم يكن كذلك عن التعليل عن محل النزاع فلا يضره لكن لا حاجة بيان ذلك
ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر منه ان اسكاره المسكر من حيث انه … لا انه هذا الفرد الخاص من المسكر
وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره … الاسكار الحاصل في الخمر … لا الاسكار المختص بالخمر او الاسكار
الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فان لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع
والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة مقصودية الحكم عليها من جهة كونها من افراد
ذلك الكلي دون غيره من الكليات فحرمة الخمر لاجل اسكاره لا لاجل الاسكار المختص بالخمر او الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح
ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فان لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمائع والمسكر والحاصل
من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة مقصودية الحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من
الكليات فحرمة الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونه من ماء العنب وقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق
ذلك الكلي في ضمن ذلك الفرد لا الفرد الاخر فحرمة الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ
ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين ولا ريب ان المتبادر هو المعنى الاول … غاية … احتمال لا يلتفت اليه
ومن ذلك يظهر بطلان حجة النافين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان يكون هي اسكار الخمر
في المثال المذكور فيحتمل ان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع
من ذلك بلا ريب فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل
به وليس الظن الحاصل منه اقصر من سائر الظنون وما ادعى المحقق واضرابه الى … على ما هو الظاهر من كلامه من اعتبار
شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام
الشارع في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل
والحاصل ان الاجماع والعمدة … حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها

من

من القياس واما الاخبار فلانها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القياس او ان مرادهم من [الاخبار]
ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلحهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط
ومن المعلوم ان مرادهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابتدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول
عن الوصول الى مصالح الاحكام الحقيقية ولم يحصل من تمسك بذلك … فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع عما يتم
الا ما اشكل في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لانه لما جعل تحت عموم ظن المجتهد او نقول
ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بدلالات الاخبار تعارض من وجه والثاني اقوى لاعتضاده
بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال
واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدية انما النزاع في ان معنى قول
الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترضه صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلة
فهو من النافين فلعل العلامة لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة فيكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع
ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة المسلمة وقد يدعو الشئ الى غيره في حال دون حال على وجه وقدر منه دون
قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطى لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم
وفي حال دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعله بعينه الى ان قال ما ذكره ثم قال وهذا انه صريح كون النزاع
في المعنى ظاهر يعني ان النزاع في افادة العلة … الحكم … ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول
وحاصل كلام السيد ره ما فهم بعض المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة للنافين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة
وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا اذ تكون تلك العلة مصلحة الحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد
لان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة بالاشارة العامة الغير مختصة
بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه لكن المراد منها الخ فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة
يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع انه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد يكون من جملة العلل الغائية وقد يكون من جملة العلل
الفاعلية وقد يكون غيرهما وكلها داخلة في البحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشئ الواجب او الحرام من الاسباب التي تشبه
ان يكون من العلل الفاعلية فقول الشارع اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره
في الحدثيات وكذلك اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد من العلة هنا هو السبب
ولا مانع من تعدد الاسباب وكذلك تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة قبح الحاصل من الخمر من
جهة الاسكار ويمكن اندراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن اندراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر
واسع لا يفسده شئ لانه مادة يدل على ان العلة المادية تقتضي عدم التنجيس وما دل على … وجه التعدي
وطريقته في كل موضع فالتعدية … في الخطاب بالوضوء والصلوة … الى غيره اذا حصل فيه العلية … ثالث

من الحجر الى كل مسكر في الرابع من التراكي ماله احكام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد يكون علة لنفس الحكم وحيث
هو فلا يتخلف عنها ابدا وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد يكون علة لشرع عبادة وتاسيس اساس وعبادة
اخرى كوسن اساسا وتشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد ذلك
العبادة والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يتحير سارق وان لم يتحير السارق في الحال
ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة بدفع اذى الارياح وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فلذلك يبقى عدم
الرخصة في ما اذا انتفت العلة والمصلحة كما ... بوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره
من جملة عبادة شرعية   معرفة العلة طرق المؤدية من العالم من مظنونة ومقطوعة وحاصل الكلام فيه
ان العلة ما يستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيرها اما الاول اعني ما يستفاد
من الاجماع فكثير مثل ان التعليل من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والاناء من
المأكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استقذارات وكذا وجوب الغسل من الثوب هي النجاسة ودليل الاجماع يجب
الاعتماد عليه في ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليه بالوضع
او بسبب التنبيه والايماء المحجوب عن الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة
كذا او لاجل كذا او لاثر كذا او لانه يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هي
ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط
فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو ونظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله عم للاعرابي الذي
قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله يقتضي الجواب المطابق لجوابه عم الذي يكون محصلا
عن خفة فخائره صرح قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دالا على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور
لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال
في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه بل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف كما اذا
وعلل البلد ستمي ينقح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل
له صليت مع النجاسة فيقول له اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية
لخصوص المصلي او الصلوة ولا لمحل خلا عليه او السنية ولا الاعرابي ... الشيء واحد كما كون الحل ... واحدا
الى احد ... الحنفية وقالوا الا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون ... وغيرها من المفطرات ايضا كذلك
ان ثبت انحصار العلة في القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عن ما نحن فيه والا فيرجع
الكلام فيه الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع انه الحكم بالاولوية لزوم العتق في مرة
بالانتقام اكثر هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان

دلالة

دلالة التنبيه مفيدة مع الاستفادة في اللفظ في باب الاحكام وحجيته هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية
سائر الدلالات اللفظية وليس منها في حجيته تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات الجامع به كما سيجيء ومن
امثلة التنبيه انه عم سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن فانه
الحكم اعني قوله عم فلا بالنقصان تنبيه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان هذا انما يفيد اذا حصل القطع بالتصريح
والتنبيه لمكان الفاء واذن فلا منافاة لاستفادة العلية بدون هذا ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين
مثل الراجل سهم والراكب سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من
ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله عم لا يقضي القاضي
وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال يغلب الظن من اقتران الحكم بالمناسبة بان الاعتبار لما ذكر ونظيره
فيما رواه الجمهور من حكاية الخثعمية فانها قالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال رأيت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق
يقتضي فانها سألت عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فيستدع التعليل بهما اي كونه علة النفع والا لزم
العبث ... ان نظيره هو دين الله ايضا علة النفع واما الثالث اي ما يستفاد من غير الشرع فله وجوه منها الدوران
وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان
الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام
وقد يكون في محلين ككون شيء مكيلا لحرمة التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول
اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية
كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان
ونحو ذلك فلا يفيد اصله بان الملازمة ان لا اقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان
من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران ولا انصاف ان حصول الظن بكثير منها مما كان العلة
وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس الا في جهة الدوران
من حيث هو منها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعي بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية
عن كل واحد منها الا الذي ادعي وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الانحصار في العدد
وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير واما في الشرعيات فايجاد ...
وكيف كان فالحق افادته الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة
بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف
الذي يغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل
لزم التسلسل لان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهو جواب انما ... يجوز ان يكون العلة

حتى لما حصلتها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز ان يكون الحكم
موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع عند الضيق فمع الاحتمال لا يحصل
القطع الا الظن ولكن لا حجية في الحمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه انهم ذكروا ان الحاق حكم
المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا ولا مدخل له
في الحكم وهذا الذي تسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له
من مؤثر وهو اما قدر مشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني باطل لان
الفارق ملغى فتعين المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا
يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة امور خارجة كما اشرنا
سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الحكم [illegible] فانه مناسب
لشرع القصاص [illegible] مناسبة واخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة
عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع — القياس بطريق
الاولى هو ما كان اقتضاء الجامع فيه الحكم في الفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي
كما يستفاد من [illegible] والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر
القياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تأثيره سواء كانت العلة الجامعة
بينهما منصوصة او بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما العلة [illegible] بينهما او غير منصوصة
كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا عتق احد الشريكين نصيبه حيث عرفنا انه فارق
بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى [illegible] العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا
يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا
التعريف للجلي يشمل ما لو كانت العلة في الفرع اضعف او مساوية ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع
اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه محل تأمل واضح لانه اذا كانت العلة مستفادة
من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد عليها في الاصل لم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان
كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تأثير
الفارق في جميع الوجوه الا في جهة مدخلية خصوصية المادة فاذا كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا
فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التأفيف فالقول بانه لعله كانت لخصوصية الايذاء الحاصل بالتأفيف مناسبة للتحريم لم يكن
في الضرب باطل لان احتمال خصوصيته انما هو في احتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة الحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى
كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة ان حصل الظن بالعلية في مورد الحكم من غير جهة النص وفرض حصول
المانع من حصول الظن بالعلية لم يثبت حجية الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي يقوم دليل على بطلان [illegible]

العلة

العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة
قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كانت عليته في الفرع اظهر
واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد فان كان استنباط العلة
من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع اي كون الوصف علة مستقلة او غيره مما
يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع اما من جهة النص على العلة في الاصل بان يفهم منه كونها العلة مستقلة
فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه
واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك
ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تأمل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل
في علية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة يقوى بها وجه فيمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال
فانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق رأسا على المفروض وفي ذلك يمكن ان
يراد من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها في الحكم
فرجع الى ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة
واستقلال الاصل في الفرع وهذا هو المعبر عنه بمفهوم الموافقة وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف
ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها قوله تعالى ومن ان تأمنه بقنطار يؤده اليك الاية [illegible]
انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتأفيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت
فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان تجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى على الاكثر
مناسبة فان التأفيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتأدية مما
دونه الدينار واقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى لاجل مدخلية المناسبة
اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاصل هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس
وهو ظاهر العلامة [illegible] حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي انه ان كانت العلة
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كانت حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وقال في موضع اخر
بعد ذلك اما اذا نص على العلية ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع
انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل او وقت والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب
على التأفيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل [illegible] بمجرد كون العلة في الفرع اقوى فان ثبت
العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل الظهور كونه قياسا [illegible] دليل على حجيته وان اجماع
بل لم ثبوت الاجماع والضرورة فيه [illegible] ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في
الفقيه عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشر من الابل قلت قطع اثنين

عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان ربنا يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع الاربع فيكون عليه العشرون ان كان هذا يبلغنا نحن في العراق فتقوا حمق قال ويقول ان الذي قال سبحان فقال بها يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي في قولهم لابي حنيفة الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحايض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم والحاصل ظاهر كلامه ان هذا وكثير من امثاله اثر واستدلالات غيرهم من تمسكاته في كثير من المواضع بابي عن حمل قولهم عليها انها في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والانا احتاج اليه الاعتماد على الاولوية الذي يظهر منهم الاعتماد على حجية الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما يثبت الحكم الاصل بالاجماع او الكلام دليل اخر ليس من الادلة اللفظية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او التنبيه وثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيهما تنصيص ولا تنبيه بالعلة فنقل عنهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزوجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزوجها مع انهم يستدلون في كون تزوجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزوجها في العدة الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلية في الاصل او التنبيه عليها مع انهم استدلوا في كون التزويج بها محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله عليه السلام التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستعد في الحديث بعنوان القطع والظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم التزوج حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونه فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عليه عنا بشان التزوج وهذا الكلام وقع في البين بتقريب انه ظاهر انه مراده ليس بيان تعريج محض انه التخفيف واما لبيان مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد بالعلة نص تمام لا فلم يحتج الى كتابة من خلا ثم في تعريج انه التخفيف واشار على القياس الجلي او المفهوم فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل في ملاحظة المعنى ان الفارق الذي يتصور في جانب الاصل الخصوصية ملغاة في الفرع اشد مناسبة الحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية لفظية ويسمونه بمحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التافيف في العرف حقيقة في المنع من الاذية المتبادرة وكذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا وهكذا واحتج القايل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة المعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح ونحن بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي يظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب لان مرتبة الجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه آكد في الفرع فالحكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة المفهوم

مع

على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس في باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بواسطة حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولا بواسطة الدلالة المعنوية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافون للقياس وورد بان النافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقابل به المفهوم دون القياس ويحصل هذا الجزء على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع السند لا نقض الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم رداً له لانا نعين المفهوم قياسا لا ينطبق الرد عليه وبالجملة وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي فما يحتسبه العالم والدليل وجهه ان الطرفين اتفقا على الاول في اللفظ وانه لا حاجة فيه الى الاحتياج الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح في النزاع في تسميته بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى فالمراد وهذا ايضا لانا لم نسلم ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع من تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي قد عرفت الكلام فيه في مسئلة الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد تردد العالم بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من معالم وليس كذلك بل الاولى لكلام العلامة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فالحاصل ان القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيهما من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من يقول من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه ثم فان ذلك ايضا منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة الملاحظة الاشتدادية مناسبة لخصوصية العلة لا مطلق فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني في الروضة في مسئلة الحاق الغايب المجنون والطفل اذا كان المدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين للاستظهار فان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم نظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد في جهة استعمال دليل على احدهما على النص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص او دليل البيان العلة في وجوب اليمين هو انه لسان له فيجب دوجه الظاهر ان العلة ما لم يثبت حجيتها لا يثبت دلالة النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا بعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما لا يخفى اذا عرفت هذا فلا تعتبر بما اوردناه على العلامة وتنظيره العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر انه ليس اذ لعل مرادهم ايضا فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات استقلالها

يحتمل فيه مدخلية المادة وكلما تمسكوا فيه بالحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الدين
لا يوجب القول بانهم يجلوه بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة
في دعوى الاجماع ويحصل لخطاء الحدس فكذلك فهم العلة من النص واستقلاله فهم معتقدون في خطائهم
في الاجتهاد في انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشهور عاملا بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل
العمل بالعلة مما يستدل به العامة المصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة
وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع وقد اختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون
محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكره واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه او انه العدول
عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب بطريقتهم ان يوجه بان يكون مرادهم انه ينقدح في نفس
المجتهد بحيث يستحسن من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وانه العدول عن حكم الدليل الشرعي
الى العادة التي لم يعتبرها الشرع والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول لما يقتضيه
قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار المسكوب وشرب الماء من السقاء
فيه بتعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هي اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه
او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه وانه لا يغني الظن فكيف يكون حكما
شرعيا في الحقيقة ولا جماع الامة واحبارهم واحتجوا عليه بقوله فيتبعون احسنه واتبعوا احسن
ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح بدلالته فاذا تساويا فالتراجيح
بحكم وبقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد جميع ما رآه جميع المسلمين
حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة ودفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح
اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل
والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب الصيام ابتداء
لاجل الكفارة على الغني حيث يكون ازجر له واما مرسلة بحيث لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت في محل خالية
عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيتها بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل
على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضا فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
واحتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقائع عن الحكم وهو باطل لما عرفت ان حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب
المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان سقطها وسقوط ولدها
فانهما يوجبان بقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى
المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا
لدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل اوجب تلف جماعة

في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه وصحبوا الحاكم ثابتا
وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية والدليل الشرعي والدليل بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت
والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرها من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى
وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته التكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستمرار
مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك ومما يورد ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع على الثبوت
فيخرج بقيد الرفع ويمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء والحال على الله تعالى وان الرافع
قبل النسخ هو الرفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتاخر
ايضا اذ الكلام لا يتم الا بآخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا الا ان يترتب على الثبوت ظاهرا
وان حقيقة النسخ هو التخصيص بانه تخصيص في زمان الحكم فيصح تعقيبه بالتصريح ايضا فلا ناقض لما يصح
تعقيبه المحدود الى زمان وبالامر على القول بعدم افادته التكرار فلا نوقن [illegible] الحق جواز النسخ
ووقوعه في الشرع وخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في سماء القرآن لقوله تعالى
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وسنتبع بطلان ما تمسك
به اليهود وعلى وقوعه ايتا العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج اللازم يدل على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت فينقضي عدتها
ولا شيء لها فنسخت بانه اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الحامل اذا
كانت مدة حملها عاما فيعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد حينئذ ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية
القبلة ونسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنها بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه
وهو مدفوع ايضا بانه ليس من جهة الخصوصية كما لا يخفى وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها
مما لا نطيل بذكرها وذكر نزهات ابي مسلم والجواب من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما
ثبت بالبديهية فضلا عما ذكرناه ما ورد في الشرايع السالفة بانها كانت محدودة بمجيء النبي الكاذب اسلامه واما
ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ
ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه
عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب
دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا
والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات
وشرب الادوية واكلها الا مدية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر وقد يكون الفعل مصلحة الى
زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب

الالوام فان السنة هي مجموع الامرين فالمجموع منه سنة واحدة لا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان
اطباء الابدان قد يمهدون لشرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للنضج والمسهل والتقوية
وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه نعم فانه لا يكن في حقه البداء والنسخ
بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد انقضائها لمصلحة لا بداء ولا ظهور له بعد الخفاء نعم شابه عن
ذلك واحتج الاخرون بقول موسى ع هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله ع تمسكوا
بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر بعهدهم عند ما استأصلهم
بخت النصر بل الرواية مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتأبيد طول الزمان كما ورد في التورية
ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع
اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة سلمنا ما يرد عليهم
المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر ادم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك
في شريعة موسى وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع
ان التأبيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتخصيص المتوهم مندفع
بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لو كان شرع موسى ع بلفظ دال عليه اما ان يدل على دوام
شرعه ام لا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا وعلى الاول فمع انه مستلزم
للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة تواتره لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه
مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مغيا بغاية
ولم ينقلوا وعلى الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثالث فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر
لا يقتضي الدوام فذلك لا يسمى نسخا وفيما نحن فيه ليس كذلك مع الدوام ولا يضر التصريح
بعد النسخ فلا منع اما الاول فلان التصريح به انه سينسخ حينئذ قرينة على التجوز فيما للدوام
واما الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تأخير البيان عن وقت الخطاب
فلا قبح فيه كما حققنا فلنا انه لم يبلغه جميع الشرائع في باب ليس الا بيان الحكم
للاشياء مما يقبل الاستمرار اذا كان ظاهرا في الاستمرار فيظهر النسخ ويتحقق حقيقة وثالثا نقول ان
هذا الاستدلال وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ايضا ونحن
نجيب ان هذه شريعة بل كونه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد لم يكن البيان
كل فالاول قبيح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس يرجع الى الدليل الاول ثم
هذا الدليل مع ايضاح ما اوردنا عليه الان لو كان في مقابل من يريد بيان بطلان الاسلام باثبات شريعة

موسى

موسى فيمكن ان يرد على الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ ولهم ان يمنعوا النسخ من راس من دون
تمسك بهذه الاحتمالات ولكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت
حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم من القاصرين في مقام الاستدلال في مقام المنع
ولم يبق شيء بحمد الله وقوته ونفي الكلام في التحقيق وهو مجال الانصاف وفتح عين البصيرة
لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله واذا لم
يكن المكلفون بالفروع على العصاة التاركين للفعل واسامع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل
بالتمكن منهم وارتفاع المانع الحاصل من جانب الله تعالى اولا ومن جانب العبد من جهة ترخيصه ثانيا ويدخل
في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل في جانب المنسوخ الواجب الموسع قبل الاتيان به لمن يريد له الموخر اياه من
جهة رخصة الشارع الا ان يكون المطلوب من الحصول المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون
الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ اية التقديم الصدقة عند النجوى وكذا الممنوع منه في اول
الوقت لوحظ وانما ونحو ذلك فهو هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل ع فانه تم منع منه وعجزه عن الاتيان به وكذلك
من تمكن من بعضه دون بعض اخره واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض
الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالتوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح
والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي عن شيء كونه قبيحا فاذا جاء الامر الناسخ فيعطي حسن القبيح او الوجه
اتحاد متعلقهما وكل الامرين فهو باطل لان المكلف به اذا صار لطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ ايضا
لمعروض علم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك بينهما وكل ما يقول الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب
الفعل والناسخ وكذلك النهي يرد للناسخ اذ لا خروج من الشارع او بعد تسليم جواز الامر والنهي ولا
الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المأمور به والمنهي عنه كما هو الظاهر وقد بينا في مبحث عدم
جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد فالكلام حينئذ في كون ذلك
نسخا يرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا انكر جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول
بان حسن الاعتقاد تبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسنا لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح
ضعيف بل قد يحسن نفس الامر على شيء مع علمه بانه سينهى عنه من جهة مصلحة واما قبح ذلك لو ترتب عليه المفسدة
ونادر بانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار الجلال سئل ثوبة ابي الصراع عن عثمان بن عيسى عن ابي
بصير قال سألته عن رجل تجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها
قال تدعوها الى ما كانت عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرفت توبتها وموثقة عمار عن الصادق ع

قال سألته عن الرجل يحل له ان يتزوج بامرأة كان يفجر بها قال فان آنس منه رشدا والا فليتزوج ادرهما
الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من الجواز نسخ قبل حضور وقت
العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه ففيه تحصيله والكلام فيه نظير ما حققنا
في بحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقواها ثلثة قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت
الكلام فيه وان اريد ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد محض الاتحاد والاعلام مثل
احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس
الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح الحسن فلابد
وتخصيص الاية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته
لهذا المحو وهو الممنوع بل الظاهر من الاية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة
انه تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت
افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم عليه السلام اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد والقصة في الاية
مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان
مامورا بالذبح لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انه منا فى لعظم شانهما او غير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل
عليه ايضا البلاء لامتحان ابراهيم واسماعيل واظهار موقعهما على الناس لانه كان الذبح في نفسه مطلوبا
وظاهر الامر وان كان ارادة المامور به هو ما يتحقق الذبح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى
ح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصيل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ
ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه بعد ما يرد
عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة لا وامر المطلقة
وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن ولم يحصل ذلك قبله ويمكن ان يقال
ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا على ترك تعليم الشفاعة النبي صلى الله عليه وآله فيندرج تحت البداء المصطلح
ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي كان الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب
عنه بملاحظة ما مر فلا يغفل يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه والسنة
المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليس
بخير من الكتاب في مثلها وايضا الضمير في نات لله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد بالنسخ هو الحكم الثابت بالاية

ولنفس

لا نفس الاية وتلاوتها والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خيرا منها وهو يتحقق
بالكتاب والسنة واما اسناد الاتيان اليه تعالى فقد يصدق ما يأتيه الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك
يجوز النسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض العامة ودعواه ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ
الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة او قال بعضهم لا خلاف في جوازه
انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم
الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل مقدوح بما مر في مبحث التخصيص ان المعلوم قطعيته
هو متن الكتاب والسنة المتواترة ودلالتها على التأبيد فلا قطع به مع انه لو صرح بالتأبيد فهو ايضا يصير
كالعام بالنسبة الى الازمان فكما يجوز تخصيصه بظني اقوى منه فاذا فرض حصول الظن من خبر الواحد يغلب على
الظن الحاصل من عموم الدلالة في الكتاب والسنة بالنسبة الى وقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به
وغاية النزاع وثمرته قليلة هذا لنا ودعا ودلبله وذكر القائلون اشتراط وقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه
الا ان القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو ممنوع بانا لا نعلم انه خبر واحد لعله
حف بقرينة افادة القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم سيشير اليه
واما دلالة الخبر على كون الاية فلانية منسوخة بلا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به بعد
الفحص الا فالفائدة ليست بنادرة واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع
هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعد وفاته صلى الله عليه وآله لانه كان قوله صلى الله عليه وآله فيهم
فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما السنة
واما الاجماع واما القياس اما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة
فلان المفروض علمنا قبل انعقاد الاجماع والناسخ لابد ان يتأخر واما الاجماع فلانه لابد له من مستند فهو اما نص او
قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص بلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني
باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل
اما الاول فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات ح فلا نسخ
هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والشيخ على ان الاجماع دليل عقلي
والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس
الاجماع ودعوى الاجماع مشكل وكون الاجماع دليلا شرعيا واضحا قد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة لنا في حجية
الاجماع الا استناده لكشفه عن رأي المعصوم والمراد في الناسخية الاجماع او المنسوخية هو باعتبار كشفه والمناقشة
في استناد النسخ الى المستند لكشفه عن رأي المعصوم والمراد من دون الاجماع مناقشة ضعيفة او التحقيق ان الاجماع
عندنا ينعقد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وما بعده كما يظهر من وجه ما قد مر في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا

واما الى القول فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه ايضا ما قال ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية
الاجماع ينادي بعدم اختصاص تحققه بما بعد وفاته مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله
صلى لا تجتمع امتي على خطا ونحو ذلك كما لا يخفى زيادة عبادة مستقلة على العبادات ليست نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه رفع العدم الاصلي وهو ليس الحكم الشرعي لعل
مرادهم لو تم ينفي الحصر المستفاد من الشرع والا ثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس نسخ المزيد عليه وذهب
جماعة من العلماء الى ان زيادة الصلوة على صلوة الخمس ثم نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى واورد عليه
بان ذلك نسخ حكم عقلي وهو كون وسطا فلا يكون نسخا يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخير
عن كونها وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست
في الاخير وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطا للصلوة المفروضات مطلقا ولو كان لكونها
وسط الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال وصف المذكور وعلى الاول لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطية
مطلق الصلوة يتحقق الوصف ولا بد خليته بخصوصية الحكم فاشتغال الحكم من ذات من جهة انهما شيء واحد من
جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم بالصفة من جهة انه متصف بها فان زوال الحكم عنه من جهة الخصوص
واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين
على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما فهم بعضهم فان وجوب الركعتين باق على
حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب وكل ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء انهما
حكمان عقليان لا يجري فيهم النسخ لم يثبت الاشتغال اجزاء الاولين غايته لا يوان اجزاء وما كان على حال ولان
صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا
وكذا اذا استفاد من الشرع وجوب الحاق التشهد بالركعتين الاولين ثم دفع وجوبه واخره عن الركعتين
الاخيرتين او واجبات التشهد او التعليم اولا شرط الاتصال بالاولين ثم اخرها عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع
تظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا اختلف الاصل وفيه وهذه الثمرة نادرة عندنا
بل لا يكاد يوجد يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما
يؤدي ذلك كانه قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم الناسخ باحد الوجوه المذكورة يجب
التوقف او التخير وهذا ليس في قبيل الاخبار الواردة عن الائمة وثبوت التخير في العمل بين متضاديها ومتناقضيها
لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو الاعلم بان احدهما رافع الحكم الاخر وايضا قد اشرنا سابقا الى الفرق
بين اثبات النسخ بخبر الواحد وبين ان خبر الواحد هو الذي دفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ
والحكم فيهما مختلف فلا تغفل يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمنافية المذكورات

شاذ وعشرة واحدة ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله نسخت تلاوته وترتب استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة
اشهر وعشرا او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالا ثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف
عن الكفار الثابت بقوله لكم دينكم ولي دين باية الجهاد والصوم عاشورا برمضان واما الثالث فروي ان سورة
الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما بالنظر الى الاطلاق على الحالة والثاني بالاطلاق على
الملكة والثالث في نظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والثاني في تعريفه ملكة
يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد بالاستفراغ الوسع هو بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم
للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد
وقد يجاب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت فان لم يكن فقيها
اصطلاحا وفيه انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ
من قراء الكتب الفقهية وتدرس المسائل وبعض الكتب الاستدلالية ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع
الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ الوسع الا بعد تحصيله ايضا قلت
فعلى هذا يتم الكلام في المنطقي ايضا فلا يكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه فالاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا
للحالة والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القوية لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة فهو اجلا القوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى
الاصل فمثل هذا الشخص اذا اراد الحكم الشرعي الفرعي عن الاصل واعمال النظر والفكر خاطره واستفراغ وسعه
في ذلك الفعل فهذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول
العلم له بالاحكام الناشية من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل
واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والفقيه ان يقال ان الحد المطلق الاجتهاد لا يصح
كما نبهنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشية من الادلة والاجتهاد هو
استنباط الاحكام منها والاستنباط مقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران
ولذلك نوبهم نجد ذكر تعريف الاجتهاد بحصول المعرفة عما يتوقف ومنها القوة القدسية من شرايطه لا انه
معقد ما انه فاذا اريد تعريف صحيحها ان الاجتهاد في تحقيق الحكم الشرعي الفرعي عن ادلتها لمن معرفة الادلة
واما المراد فكان لها القوة القدسية التي يتمكن من مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يحصل شيء منهما في تعريفهما الاخر فلا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام

الضرورية او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة
النظريات ايضا يستدعي تعبا وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم الشيء
اولا فيحتاج الى النظر في الادلة وبعد يحصل القطع من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب
وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرعية
لاخراج استنباط مسائل الاصول الدين بل اصول الفقه وان كان اجتهادا في اللغة ايضا وفي اصطلاح
اخر كما تريهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا
حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال الفاضل
الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام من ادلتها بالفعل من تمرن او بصيرة ذلك ملكة لم يكمل
حاد فانه ليس اجتهادا وكل من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعلم مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه
وما ذكروا بقيد الحصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق
وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم هذا تعريف لملكة الاجتهاد لا للحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل
التجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وان الاصل الضروري كالصلوة
والزكوة ثم قال بالقوة القريبة يدخل كل الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان لتعارض
الادلة او لعدم استصحاب الدليل او لاحتياج الى الالتفات او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة
فالمجتهد من له تلك الملكة المجتهد فيه والحكم من المستنبط من الاصل ولعل الباعث على حصره
الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا دلالة ... ان هذا الاطلاق في المجتهد واصطلاح
خاص مشهور وقد يطلق على من يجتهد في الطلب على الاستدلال بالادلة التفصيلية سواء كان في المعقول
او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي اذ
قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا
وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الفروض انسداد باب
العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولم يرفع ثبوت الدليل على جواز العمل
به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على
حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ...
مع بقاء التكليف وانسداد باب القطع وعلم ثبوت اشتغال الذمة بالاكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل
الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبرائة مع ان الاستدلال بالايات على حرمة العمل بالظن على عدم جواز عمل المجتهد
في المسائل الفقهية بظنه محال لان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه محال ...
الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية ولا ان مع حجيتها الظنون المجوزة في الشريعة فوق ...

وكذلك

وكذلك قولهم ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فلا استدلال بها الا بعد تقييد الظن ... فنقول
ما الدليل على جواز العمل بهذا الدليل فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال
على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا محال قلت لا نسلم في الاجماع هو الحجية بما هو المراد في الكتاب فاما هو ظاهر
منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا
على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها
باقوى منها لكنا نقول نسلم انه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان المخاطبة كانت
والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة او القرائن الحالية حجة اجماعا ان الله ارسل رسوله وكتابه
بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان لكذلك يختلف
باختلاف الازمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج
الى دليل غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لفهم لا اجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات
ذلك حينئذ الا باحد الوجهين انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة
التكليف بالايطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك مقتضى الدليل العقلي القطعي بحجية ما ينفع السبيل
في الظنون من حيث هو الظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي لا دليل على حجية ظن خاص في المورد
ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين
الذين يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه الناظرون فيه بكرور الايام على معتاد فهمهم ويعولون
عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة في البلاد البعيدة بجامع مخالفة بلسان المكتوب مع المكتوب
اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات والمحصلين والمتاملين فيها وحملها على مقتضى
ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو ممنوع سيما ما اشتمل على الاحكام لا
الفرعية اذ الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة واعلام المخاطبين بالشرائع واعلامها بينهم وذلك لا ينافي
قصد على الاتيين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل ا
الحاضرين ومداولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد والتنافي في ذلك ايضا تعلق الغرض ابد الدهر بحصول الاعجاز
وساير الفوايد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الاحكام المستفادة ... بعد ذلك من
تلك الالفاظ على مقتضى فهم مفسره ولو لم يكن موافقا للمراد نعم ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم
انه تم اذ ذلك يحتاج الى الدليل فاحتج بالانصاف انا لم ندع العلم بان المراد يريد والايات عند ...
فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعي العلم بان مراد الله تم في قوله في بعد وصية
يوصي بها او دين ان يفهم هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الكاينين بعد الف سنة ان المراد من بعد

اخراج الوصية والدين والميراث واتساعهم لها بان يفصل عنه اما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه
يكفي في الثلث وجواز التصرف ان يقول الدين والوصية كما فهم بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان
هؤلاء الارحام يملكون لبنك الانصباء وبعد انقضاء الدين ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما
ولو كان هو الحكم الوصيين العدل فلا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما نصيبهما ووصوله اليهما فقبلها ...
يملكونه قد ينقص نصيبهم كما عرض ايضا حجة عليهم ومن يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء
الدين وتوجيه انما ثبت قبل منزلها فهو حجة عليه وهكذا الاول ان يدعي العلم بان مراد الله تم من الكلام
في الحكم واحد ونحو معنى واحد منهم نبيه ذم وزعم المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تم الاخ الحكم وقد
ابلغ وكم احتجوا بعد خفاء عادة البلادة كما حقق اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم الابقاء باثباتها فان قلت
بعد قبول عليته ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول
علية تلك الاخبار بصدد ذلك كما هو ظاهر بعضها تمنع دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم
اللفظ ولم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة كما هو ثابت في اكثرها وكل ما دل
على عرض الاخبار الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني
بظواهرها على ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة في الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة عليهم الصلوة
به والعرض على ما فسره به وان كان خلاف الظاهر ثم نقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما ...
فيه ح انما يتم لو قلنا بالعلم ان تلك الاخبار في قبيل تاليفات المصنفين الذين يرمون بما يفهمه المعاد دون
يعني ان الظن الحاصل للناس من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية الجهد فما نحن فيه بخلاف الكتاب
العزيز وندعي العلم بان مقام التخاطب بها علماء ظننا كان ذلك وانى لك باثبات العلم في القائمين سلمنا ان
الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن يقتضي ذلك ان يكون الظن الحاصل منها حجة من حيث انه
ظن الحاصل منها والفرض ان الظنون الحاصلة لنا من القران العزيز ليس بظنون حاصلة منها فقط فانا
الظن الحاصل في اللفظ انما هو في جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة القرينة الظاهرة
في معنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة
فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا الظن الحاصل من الكتاب
العزيز والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ
ما يستقر عليه ظنيته بعد ملاحظة المعارض ودفع الموانع ودفع القراين الدالة على خلاف فاما الاول فان لم ندع الاجماع
على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كلام في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه او وجوب العمل الا ان

ان

ان في امثال زماننا اختلفت امارات الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب
والسنة المتواترة والاخبار الاحاد وغيرها او اشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والعارض والمخالف فلا
ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص من الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب الا الظن ...
الخصم يدعي جواز ذلك فكيف ينكر ادعاء حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوز
التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس
بظن حاصل في الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله تم ومراده من مجموع الادلة ودفع معارضها
مع قراين الدال على خلاف وارادتها خلاف الظاهر وبالجملة نقول بحجية الظن الكتاب في زماننا لا بشرط
ملاحظة العارض ولا على سبيل شرط عدم ملاحظة العارض او شرط ملاحظة العارض والفحص عنه ونفيه
بالدليل حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا للخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته
لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع العارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة
من اصل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وانى له بذلك وكيف يتمكن منه لان يقول بالاجماع على حجية
ظن المجتهدين من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ حال هذه الظنون لم يتم عليها الا كونه ظن المجتهد فان
قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية لا اذا تعلق لا فهم
معنى هذا الكلام بان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا خلافهم في الكتاب والسنة المتواترة واخبار
الاحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العالم في الكتاب على ظاهره بعنوان ان العام المخصص حجة في
الباقي فان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه الاصولية
في خصوص الكتاب ودون غيره شطط في الكلام وبل مرة في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب
لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وايضا
نقول في مثل قوله تم واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا السابق الحرمة
كما ذهب اليه جماعة في المحقق الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار مستفيضة في كلا
الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره وادعاء الظن به توقف على ترجيح
الاخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب لا مجال لمنع الاخبار راسا فلا بد في الرجوع
الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوب الترجيح
واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار
الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد في الاخبار ورودها وحيث السند والمتن
وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها واثبات اسناد عدة المركب وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي

ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجيته كل ما يتعلق بالاخبار
بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بتلك العموم بالخصوصية والخصوصية لا من جهة ثبات
تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها عليه على مدعيه وبيننا وبين هذا المدعي بون بعيد واما جعلهم من جهة ثبات
لزوم تكليف ما لا يطاق فلا تتمشى ولا يجدي المستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فيظهر بما قررنا الفرق
بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في العارض ودفعه ومن هذا القبيل
الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وما قضى القول بوجوب الفحص عن
المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض
بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة او قد يحصل الاشتباه في العام والمجاز بحال العين عن ضليله بالتأمل والقرينة
وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن المدعى يثبت حجيته بالخصوص من دليل
قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة الظن
للمجتهد بعد التأمل في الاية في القواعد الاصلية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص الاجماع على ان
اية المخصصة بالظنون كثيرة وملاحظة علم العارض فالظن بها او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص
وذلك الظن للمجتهد من مجموع ذلك لا الظن الحاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا تسلم الاجماع على العمل
بالظن الحاصل على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام المخصص لانه موضع الخلاف والنزاع فيه معروف وليس
بمخصص لعمومات اخبار الاحاد بل هو جادة اولى ثم القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الحجية
له حجية عموم ايات التحريم في امثال زماننا بل مطلق بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلنا ان النزاع في
حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الغالب ودعوى كما يظهر من ادلتهم المذكورة
في الطرفين لا الى الحجية بعد تسليم حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بدليله انه على انه في
ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منى قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه لو فرض حصول
الظن منه في نفس الامر لكان حجة لانه يحصل منه الظن ولو فرض حصوله للخصم فهو حجة عليه حتى يصيب
منكر جماعا دعوى الحقيقة يغلط بدعوى حصول الظن ويقول انت قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن
فيما لا يمكن حصول الظن فيه فالحاصل ان المعتمد المسلم في الاجماع المفروض الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو
ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه الظن في نفس الامر فهو حجة
وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل لمدعيه بسبب الاجتهاد وتمسكا الى لعله التزاني عن
بمواني من المنكر ويمنع منه في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا مثل دعوى الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل
للخصم عليه دون غيره فانما نسلمه من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه فان لم يحصل للاخر الظن به دفعه
واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل منه في جهة العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي

ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت اصالة حرمة العمل
بالظن وهو المطلوب قلنا اذا سلمنا الاجماع على ذلك في اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلم انه حصل له
من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير فحاصل
اما نفرض المسألة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على
الظن المطلق او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم حجيته فيجب عن كل في اختيار احد طرفي المسألة من
اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول
ان كان الظن الحاصل في هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والعارض وقبل ابطال
دليل الخصم في انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن للاجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل
من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن المذكور
بسبب الاية بعد الجواز وذلك بان يدعى عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة الموجودة من
خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطع العمل ممنوع حجيته عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل
قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم بنى على العمل بالظن فراى كل من هذين المجتهدين حجة
عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راى احدهما حجة على الاخر فحيث لا يجوز المنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل
كان لا يمكن ان يحتج فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات ادلة العلوم الحجية فالاستدلال
بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد باب
العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرايب ما وقع في كلام
من الاصحاب حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى فيه
ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن لجمعهم بين هذا
الدليل فيها واشتراطهم في العمل ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المدارك وغيره
وهذا التناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس بعض المخالفين قلت
كونه اجماعيا ممنوع وان كان هو المشهور بين الاصحاب ولا اعتماد على الشهرة والاجماع المنقول بمثل الكلام
السابق مع ان اجماع الذي في ذلك ان كان على حجيته وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو
لا يلايم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور
في اثبات حصول الظن فهو ليس من شأن الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح ولا اجماع الاصول مع انه
افادة الظن وهو يلايم الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع في هذا المقام على حجية ظاهر الكتاب ان كان هو
الاجماع القطعي واستنباط فيه خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيته سوى كونها ظن المجتهد وان كان
هو الاجماع الحقيقي فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان كان على كل الظواهر فهو مما يرد عليه ما سبق مما نقلنا

متصلا فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله في الظواهر والظنون
الحاصل بان العمل على ظن الكتاب المجوز فانها على تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال
على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل في القران وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت
انه تخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا حجية هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع
وفي ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي
في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق العقاد القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان ذلك هو
الظن بغير ايات التحريم فلا ينفعك فيما ونحن من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة
على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان غيرها لا يكون ايضا عوضا موجودا فلا خروج منه
الى الظن كالبينة والاقرار واليد ونحو ذلك فلم يبق ما يكون فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به
ايضا فلا ينفعك ما ذكرته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد
في الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكنه في غير ظاهر القران والظواهر بمعنى وقع الاجماع على ان كل الظنون
الحاصلة في القران واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم
صحة هذه الدعوى يرجع هذه الدعوى الى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض الاجماع وجوب العمل
على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الى الظن الخلافي وليس هذا من باب حجية العام بلا اجماع الا ما اخرجه
الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة في القران بل هو في باب اثبات حجية بعض الظنون
بالاجماع وهو ما حصل في سائر الظواهر وبعض ما دل ما دل على حرمة العمل بظاهر القران وهو غير حرمة
الظن الحاصل في القران الداخل في اثبات تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلولات ايات
تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل في القران ونحوه وهذا البعض ليس ظاهرا منه الا انه
حتى نقول انه من الظواهر التي يثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل
بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقا فالاجماع انما هو على جميع المحتجين الظن الحاصل في الكتاب ثم يثبت خروج
منه قلت لو سلمت ذلك هذا الاجماع هذا على ما ول من اصل الدعوى وان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر
بعنوان العموم بمعنى حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد في متعلق الدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي
دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول خروج الظن الحاصل من عموم ايات تحريم الظن لابد ان يكون
من دليل قطعي او ظني علم حجيته وهذا الدليل فقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد انعقد قطعية
لدخول عام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن تحت مورده واذا بطل فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات
المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر متواتر وشيء اخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات
المطلوب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي الاجماع على مجموع قولنا ان كل

الظواهر

الظواهر ما لم يثبت الخروج هذه قاعدة قطعية خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر
بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى وضعفها
بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الاخر فان شئت
ان ابين لك وجه التوجه وعدم التسليم حتى يندفع عنك الشبهة بما ذكره الاصوليون فقد ذكروا ان
دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي او الكلي العددي فنقول
دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة وليس في باب الدلالة
المشترك على معنيين حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة الكل
على الاجزاء الحاصلة الدلالة المركبة على معناه فنقول قولنا ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه
الدليل ينطبق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة حيث فلا بد ان يكون المخرج والمخصص
بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز
العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة ولا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة
اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي الدخول مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية
العام فيه فهم يتضح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية
سائر الظواهر وهذا الاجماع الثاني المخصص لمقتضى اجماع الاول والمفروض ان اجماع الثاني شيء واحد هو الاجماع
على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية ايات التحريم حيث انها
ايات التحريم ولو ادعاها احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه يجيء اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها
بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالته على بعض جزئياتها بدلالته
على بعض اخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت وجوده
عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهي ان الاجماع
انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظواهر الخاص اعني
دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان الاجماع
الثاني لا معنى له الحقيقة الا اجماع الاول فاما ذكر الاجماع لا اصل له واما ايات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة
بمعنى معين مثل اصول الدين وما يتعلق به السلوك ونحو ذلك وايما شئت يكفينا في اتمام المطلوب وهو بطلان
اصالة حرمة العمل بالظن ثم فيما ذكرناه يبين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول انشاء الله ثم ان
تقرير الخصم بما ذكرناه من الجواب والمرض عما ذكرناه الا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع الذي ادعاه سلوك
مسلك اخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة
من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريبات مثل قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله

باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى القطع وسائر الظنون الحاصلة
من سائر الايات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى يحتاج
الى التخصيص او التاويل اخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة من الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز
فان الضمير المجرور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول بنفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج
ما ذكرت الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس
لك به علم ولا بوجوب العمل به اولا بان يحمل العلم على معنى يشتمل العلم وما يوجب العمل به علم وهو ايضا
مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة بالاجماع وهو العمل على ظواهر الايات فيرجحه بعض مدلولات
القاعدة قرينة التجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكلية موجبة واحدة فيحتاج الى دعوى
اجماع اخر بل اجماعين اخرين وقد عرفت الحال فيه وفي الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على
الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كما ترى على ما فرض وبالجملة الادب ان ما يحصل في قوله تعم
وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله الواقع وجوب تطهير الثوب من النجاسة العلم به احتمال ارادة مطلق
التنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه
مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر
مظنون بحسب الواقع كالعلم يكون ما نحن فيه وكما ذكرته يحمل [illegible] والتصرف وذلك كما يوجه توجيه
لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا معنى قولهم الظنية الطريق لا تنافي علمية
الحكم كما هو احد وجوه توجيهاتهم فنقول في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر
ومظنون في الاية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما ان هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ
فهو معلوم واما الثالث فبين البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم اما الثاني
فيرجع الى ما تقدم من كون المراد في العلوم وجوب العمل وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول فكذلك
هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية [illegible] وعلم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك
العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم كما حققناه في اول الكتاب
ولكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجعله كون الحكم علميا بمعنى كون
ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن ذلك ما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا له حين
انسداد باب العلم فيجب العمل به لحصول العلم بالظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية المجتهد مظنونه
واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه ان كان معناه الحقيقي في اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن
يعني يحصل الفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج فيصير معنى
قولهم لا تقف ما ليس لك به علم مطلقا على الادلة ولكن لا ينفع الخصم في شيء انما نمنع ان الظنون في ايات

القرآن

القرآن كذا ولا يقتضي غيره بان يقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات
وجوب العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء لا وجوب العمل على ذلك الظن ولا
يثبت من ذلك كونه علما حتى يفصل في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا
ثابتا في الواقع وحرمة الظن متعلق الحكم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام فلنا سامحنا
الخصم في تسليم الاجماع فالقاطع للقاعدة القبول هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجماع الفرقة
بحيث يوجب القطع براي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة
فتاويهم صريحا واما في حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاه ورايهم اما الفتوى فلا
لم يجتمع عندنا من فتاوي اصحاب الرسول والائمة التابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر
الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد انسداد [illegible] حجة لكل من يحصل من العلماء وان كان بعنوان
القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم
ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة
انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم فيتوقف حصول العلم بالتتبع من احوال السلف
انهم كانوا يستدلون من محاوراتهم ومناظراتهم بالايات القرانية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك
كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القراين والامارات وقد كان يحتجا
على خصمه فاحتاج الى تنبيهه كاية الصادق ع على الراوي الذي كان يستمع الى الغناء والجواري حين جلوسه في الخلاء
بظنه انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله ع اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسئولا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي ص بقوله انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى
تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظاهر الكتاب حتى في ايات التحريم العمل
بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التي [illegible] في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد فيه
العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة التي عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرايب
ان جماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار
الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز
العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا
الا ظن قام القطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقرر مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل به الظن المعلوم الحجية اذ
الظن المعلوم حجيته لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس
بظن كما مر [illegible] توجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل
بالظن مطلقا الا ظن قام القاطع على بطلانه بل احتاج الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم الحجية

العمل به فالحاصل ان الاثبات ان سلمناه وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا
الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فاذ تقع بهذا الدليل العقلي القطعي المشهور الذي ادعيت في الاثبات
فصار الحاصل ان كلية كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته
وان كان ذلك كلما في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون الاصوليون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو
يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحناه واوضحناه في مبحث حجية اخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية
جميع الظنون المجتهد بعد ان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع
ان التخصيص من شان الدلالة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها
على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاه ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل
ذلك الادلة تدل على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص وتداول هذه الطريقة انتظام كلماتهم
بذلك من اجل الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع الذي في حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلم
ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه تنادى بانها مخصصة بغير ابنا التحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع
وقع على حجية ظواهر الكتاب لا الظاهر من ايات التحريم في زمان الانسداد باب العلم فكن لا اول المسئلة تكفي مثل ان
لا نرد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظاهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان تخلف لما اكتفينا بر
تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان نوسل ان نتمسك الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة تماما
لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين لا يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذه الاستدلال ثم بعد
التامل فيما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة في باب المعارضة بان النهي
لتلك البراهين بالعمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيالا ما ذكرنا
ورد حول ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على الحقونة ايات التحريم فلو ان الاجماع على
حجية الظواهر حينئذ لا قرينة على تخصيص ايات التحريم المحوز فيها وذلك لان تلك البراهين القاطعة لا يقبل التخصيص
في مطلق الايات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة الانسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر
ايات التحريم فيلزم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوها ليس
في باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظ وسنشير ايضا وحاصله انا نمنع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة
ابتناء الشرع على جمع المختلفات والتفريق المؤتلفات وانا بان الاستثناء عما يدل على مراد الشارع خلاف ان الظن
الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن فانا نمنع الانسداد باب العلم في موارد عمل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت
حرمة العمل بما مراد ما يرجع الى سائر الادلة ونعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما نمنع ثبوت التحريم
العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار والانسداد باب العلم وعلى الاول تختلف دعوى العلم او الضرورة ومن الغريب

اعوب

اعوب مما استظهرناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال
في جواز العمل بالظن مثل الخبر الواحد ونحوه بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما قد سمعته في
عصرنا من ان انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا بظن ولما كان العلم مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما
انسد باب العلم لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته ولكونه كالميتة المخمصة فيستقدر بما يندفع به
الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا ظن البعض في الكل ان التناقض بين
ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ووهن هذا الكلام
مما لا يحتاج الى البيان لكن لما كان ضربا من الدعوى متحليين بامثال ذلك بل كم وقع في هذا القبيل في الاوائل
والاوايل فنقول دفعا لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة ان الكلام في ظن المجتهد ولم يتعد الى غيره تقليل
المؤنة وتسهيل المؤنة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل او اغلبها فالظن الذي يجوز
المجتهد العمل عليه في باب الحل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو
مطلوبنا لعدم اختصاص بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول للسائل انه هل يثبت حجيته مطلقا
يعني في حال حضور الامام وغيبته في امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول
فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح لما
فصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية
الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منها الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة وان سلم
قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول انه ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو
معلوم الحجية علما وان كان الثاني فيبين لنا انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام
الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان يختتم به الكلام وان كان ذلك غير
مرجو من مثلي بل ذاك كلام لا يرد عليه كلام علماء ملك العلام وادام لنا انه الكرام ونعود الى
ما كنا فيه في القدح في الاجماع المدعى على حجية ظاهر الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو
ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او لكل العلماء واما ما يحصل
فيه الظن للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته فذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة
عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك يعني ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو
حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راى الاجماع في هذه المسئلة ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة
مثلا فهو حجة عليه دون غيره الى هنا ومن لا يحصل له فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه
خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان
كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا كلام لنا في حجيته من

حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر من الاية
في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما
اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم في ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فرض كون العام المخصص
ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المحرمة مثل قول دعائك والعدليين والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك
من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات الظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والقبلة ونحو ذلك من عموم ايات التحريم حتى
ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص اخر او قات العام ولا نسلم منه الظهور في الباقي بالنسبة اليه
ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية انما يسلم بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او
بحسب ظن مدعي الاجماع الاول ممنوع والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن
المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنه وعليه وعلى مقلده لانه نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية
الظواهر فان معناه انه حجة على كل احد وهو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية
باختلاف فهم الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع
على ان العمل بالظواهر واجب ولا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد
الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذلك حرمة
التكفير فيما قلت ان المجيب عن ذلك ساو الا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد
في امثال زماننا يعني انه يجوز العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى
الاجتهاد بنفس الدليل دون كيفية الاستدلال فحينئذ يمكن ان نقول انه يجوز لمثل الشهيد ره اذا اداه ظنه الى
العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة فاذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء
التكليف لو فرض انحصار المأخذ وحجيتها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب ونحوه الا ترى
ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل
بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على
مقتضى الشهرة لمن يرجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة
فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلنا كلا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس
الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر من خصوصية المجتهد وثانيا نقول ان علم الباقي بعد
التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا كونه
في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى وكانه فظهور ايات
التحريم في حرمة العمل بالظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع
واضح فيندفع النفس الامرية في غاية الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا يجب عند

بان قصد

بان قصد ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج الا ترى انك تقول اذا قال الشارع
ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا اذ من يقول بكفرهم بظنه
واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول انا اظن نجاسته لظني انه كافر ونحتاج
اثبات حجية هذا الظن وعمله على ما به نجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور
المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال فقط وكل فيما نحن فيه فنقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل
من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما
مع ما يظهر من رجال العلماء المتحول حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى
بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هي لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول
اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين ومن حذى حذوهم من
الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل
من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة العارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد
مع ملاحظة الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملتها
ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد
وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمناه لك ولا ينفعك
واما الثاني فممنوع لا سلمنا امر علم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب و
ما هو مثله من الظنون المعتبرة اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بان الثاني يعني ان الاجماع
منعقد على جواز عمله على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره
ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما
عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من
الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد
من حيث انه ظن المجتهد حجة يبطل التمسك بما مر من حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت
انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس بحجة عليه وعلى مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطئ معذور
هو ومقلده ولكنا نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو
الاجماع قلنا ان الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار الناس فان قلت يمنع
انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى ما بيناه ونحن ما بينا
ذلك في مبحث الخبر الواحد مفصلا فلا حاجة هاهنا الى تجديد الكلام الى ذلك ولكن نقول هاهنا في الجملة
ان ظاهر القران على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اهل البادية ايضا

قطعي قلت يمنع او لا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية للتنبيه اكثر موارده على الادلة الظنية
ثانيا انها لا يثبت الفقه والاحكام التفصيلية اليقينية بل انما تفصيلها في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على
المطلع وكل الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعية بالايات
والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظهورها من السيد والشيخ متعارضة
مع ان المسلم منه كما هو في الجملة هو لا دعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة والاكتفاء
الشيخ بالمتحرز من الكذب والاكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف والاكتفاء بعضهم في التزكية بالواحد
واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد
في معنى العدالة في الكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم
في كيفية الترجيح والمناصرات كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته
وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى دفعها الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه كما
في الخاتمة الى غير ذلك مما يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد مما لا ينفع في شيء من
الاحكام في جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار
الاحاد بنوعها ونحن نعترف من ذلك في فهمه وتصويره ولا نتصور لذلك معنى الا ان ما يضطر اليه المجتهد
في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب ومن ادعى الخصوصية في ذلك فعليه
عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد هذا الدعوى يقتضي بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك مما لا يسعها
ولكن نذكر بعض الكلام فيما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون
المطلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج في معارضاتها والعقد الذي
يمكن ان يسلم ويتصور من هذا الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشانها والحكم
عليها دلالة ووجها وتاويلا وترجيحا لان هنا نوعان في الاخبار لا غاية فيها بالذات لا كما اشكال في ملاحظة
بعضها من بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف في الخبر هل هو في جملة
تلك الاخبار ام لا فليس كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان الخبر الصحيح المؤيد حجة
ام لا والموثق حجة ام لا والخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما دل
راويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن
الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مما لا يعرفه فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعادل حق من
الاخبار المستفيضة بل قرينة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقل
والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يحصل لك نفعا انها
انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض في اثبات ما يجوز العمل به منها وما

لا يجوز

لا يجوز فكان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة والماموم انما هو بعد صلاحية الامامة لا
فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى يندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب
فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فالاية تدل على حجية الخبر اذا حصل العادل
وخبر الفاسق الذي يثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في المنطوق الاية او مفهومها قلت تحكم اولا
بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فهو يقتضي بظاهره حصول العلم في الصدق كفاية
الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد الا الظن فاذا دلت الاية بمفهومها على سماع الخبر
العدل المفيد فلم لم يكتف بجانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل في الخبر العدل لكن نقول
يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا نبأ مفيد الظن من جهة تثبت فان قلت ان النبأ
الظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الراوي والاجتهاد قلت ما تقول في التزكية الاصل لاثبات العدالة
اليس هو غالبا مبنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته
مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول الخبر نفسه
وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فالدليل على حجية هذا الظن الاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يدير
الكلام مع انا نقول ان دلالة الاية على ان الحجية انما هي من جهة حصول الظن فان الاعتماد على العدل يقتضي ان
الاكتفاء ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا وان اصابة القوم بجهالة علة العدم
اعتماد الا ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فلكما دلت الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك
بالاية منعا ولا يضر ان من ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يجذب ملا دامو الخصم في الاعتماد
على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن
الوارث للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك قوانين كثيرة مؤنة على ذلك ويحصل التخلص في الاشكال في
وجه الاعتماد على مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في الوصف المبيح للافطار والتيمم وفي اثبات اللغة وسائر
قول اللغوي والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون
في كتابه الواحدة الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة وبما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى
ذلك بل هذه الامور في جزئيات ظن المجتهد والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية تدل على الاعتماد بملاحظة
العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل الخبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز
العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا وايضا ذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما
من اقسام الخبر مقابل الانشاء وفقدنا عثرة المتعددة في الشهادة والاكتفاء في الرواية ومع ذلك استدلوا في القامين
لاشتراط العدالة بالاية ايضا وان كانت الاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية
ان الرجل الواحد كلامه مطاع في الجملة ولكن لم نعلم انه منفردا ثبوتا انضمامه مع الغير بحمل القامين فلا يدل

على قبول خبر الواحد منفردا كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة وضمها الى الغير في الشهادة
في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظة في المعنى الحقيقي والمجازي معا واما القول بان
الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه
من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر بثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت
للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين
اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية والاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد
والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في
الشهادة ولا غاية في ذلك الامر ثبوت دليل اخر في الشهادة لكن يبقى ما ذكرنا من الايراد على ان الاية تدل على
حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتقاد الحاصل بظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فيه فالاية ايضا لنا
لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو من ادلتهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يلتبس […]
ذلك ان العلامة اشترط في قبول خبر الواحد فيما يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد عليهم
فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل لا احتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد
دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشهادة وان قيل بانها خبر فلا وجه
لاعتبار التعدد في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل
واحد لو اريد بها الا انه خبر واحد ويكفي فيه […] لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص لها الا
ذلك لاجل حصول الظن احتمالا لاجل كونه خبرا فلان المستفاد من الخبر والسنة في الاية هو ما يخرج الواقع بعنوان
الجزم والتزكية غالبا مبنية على الاجتهاد لا لاجل كونه خبرا وان المستفاد من الخبر في السنة والاية هو ما يخبر عن
الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد الظني فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى الا هو
الاجماع الاية النفس لغيرها في الاخبار لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من قبيل
العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر ايضا فيما يكون بها […] بالعرض لا من جهة الاخبار عن
الواقع فقول النفس الامر بظنه وحسب معتقده وحينئذ يجب في حجيتها من حيث انها ان المناط
في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا
للظن وتوردا الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما مبني على كونهما خبرا او شهادة ولا وجه
لرفا بها ليسا بالاخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا او لانه
ليس بشهادة فلا يثبتها على الاتباع العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة لم يعتبر فيها العدد هنا
يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسكا بالاجماع والحاصل ان من يقول
بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون الاكتفاء بالشاهد الواحد لاجل كفايته لا لا شهادة واعتبار التعدد في

التذكية

في التذكية الشاهد فيعتبر الرواية في الشاهدين وهذا مع ورود النص عليه بكونها نبأ وخبرا يعتبر بالنص
بمجادلاتهم فانا لم نسمع من احد الاشتراط الروايتين في شيء انما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع
ما ذكرنا ان الاعتبار في التذكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل في الكتاب ولا من السنة اذ قد
عرفت الحال من لفظ النبأ والاغلب نعم يمكن استنباط حكم من العلة المستفادة عن الاية ايضا وقد بينا
انه يلتبس مقصودنا فيما قلنا لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك بما وعدناك سابقا من ذكر كلمات بعض الفقهاء
الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد
الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر
بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد في تمهيد القواعد في الخاتمة باب التعارض
اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير انكار وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة والقرائن
او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر
ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف فهنا اقسام ما ترك العمل بالاصل بالحجة
الشرعية وهو من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل الذمة الذي عليه
وساق الكلام في التفريع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله
صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في الماء او الثوب او الارض او البدن وشك في زوالها فانه يبني على
على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل
وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلاة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث
يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان وعدم براءة الذمة من التكليف
لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل
والمحوج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه
على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره لا ريب ان الاصل في الادلة الشرعية
ومعارضة الظاهر معه لا يكون الا مع كونه دليلا ثم ان الظهور من دليل من معلوم حجيته مع قطع النظر
عن الرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور
ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فلا وجه لتقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى
تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بدليل لا من حيث هو
ظهور قلت نحن […] فائدة في عقد هذا الباب والكلام في الترجيح بل […] مدلول الدليل القائم على حجيته ما هو الظاهر
المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين المتخالفين الموافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوال منهما […]

الفاضلان والمرجحات على الاخرويات كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بل كذا المواضع التي وقع
التعارض بين الاصل ونفس الظاهر يتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح
الاصل بل الظاهر من كلام الفقهاء ان الشارع جعل ذلك مناطا للحكم ونبه في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها
على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد عدوهم في عداد
لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يلكون فروعا القصر في السفر ويتمسكون عند الضرورة والخيال على الغش
وغيرها لا ذم حكم الشارع بوجوب القصر او التيمم وحاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج والاصل لم يستقل العقل
بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيها بواقعه وكذلك الكلام
في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا يظهر الباقين المتقدمين كقولهم في كل شي طاهر حتى
تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل يجوزون الحلية في اشياء الامر كما روي
انه مر على ثوبه لما بعد خروجه لاجل دفع لزوم الاجتناب لو فرض ذو نية فيه بعد الخروج معللا فيه
بان يقي لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شي من اجزاء
الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة
ايضا قد ثبتت باجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام الجملة
ان هيهنا قواعد معقولة فيه مقتبسة من الادلة الشرعية العرفية مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم الشبه
وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها
استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا
بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد
عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما
انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذا بين المذكورات فقد يقع بين قاعدة
اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف
الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فيما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما
اختلف فيه فاما ان يقتضي احد الطرفين برواية او اية ظاهرة او نحوهما فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه
شي من ذلك فاما يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا
ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب معهود
في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطريقتهم فان قلت ان كلامهم هذا في باب تحقيق معنى المدعي في صورة
الدعوى فمن يقدم الظاهر فانما يريد ان الظاهر يقتضي كون من يخالفه مدعيا بل التحقيق حقيقة لفظ
المدعي لا في الاخبار فقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يعني ان الظاهر يدل على ان المدعي هو المنكر ويقدم

قوله

قوله مع فقد بينة ذلك كما يقدم لقول البايع في تمام الكيل والعدد على قول المشتري بنقصه مع حضور
المشتري حين الكيل لان الظاهر الاتساع في ذلك فالقول قول البايع هكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك
كما ترى خلافهم في مسئلة الحمام وطين الطريق وغيرها وكذا الكلام بين الزوجين المتداعيين في متاع
البيت حيث يدعي الزوجة جهة المتاع والزوج اما منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذا في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما عليه او يد واحد منهما ويظهر ذلك
غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداعي اصلا مثل ما لو كان الواديان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق
مع ان نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي
بتعريفين احدهما من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح او قول
الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او الظاهر فان توافقا فلا اشكال وان كان موافقا
لاحدهما دون الاخر فيبتني على تقديم الاصل او الظاهر والخلاف في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن
فروع ما عرفه المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل كون قوله موافقا للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان القايل
المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل مما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة
احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة
باعتبار ملاحظة ان الاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من ساير الفقهاء وصرح به بالثنية القولين
المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افادة هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس
الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد
في العمل بالظاهر في الغسالة وطين الطريق وغيرها والظن لحصول الملاقات النجاسة يوجب الحكم
بالنجاسة فان ملاقات النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن
بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن لكونه جلدا لكتف التي لا يستعمل
الكفار في البايع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بالشهر السابق على رمضان تماما بسبب غلبة
كون شهرنا تاما وشهر اخر ناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا للظن يوجب الظن
بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فيثبت الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بمثل الظاهر
وهكذا في الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف في الغالب
لا يخرج عن فعل الا بعد اداته يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود
وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلفا فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة
والصغر او الكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من
الصحة وكذا التنازع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج فان الظاهر ان المراة لا تمكن من نفسها الا بمهر ولو

مهر المثل لحصول الظن بثبوت المهر ومهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا كل ما يرد عليك من مواضع تعارض
الاصل والظاهر فانها من باب اثبات الموضوع بالظن فيترتب الحكم عليه ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع
وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشي الفلاني واجب شرعا او حرام كما ان
الشي الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه عليه حكم قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية
من انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي وقع مسئلة في ذلك انما هو
ماهية موضوعه ومفهومه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل الحقيقة
واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاداء والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل معنا القيمة
والارش ونحو ذلك اشكاله بعضا انه هل هو من باب الاضطراد وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية
او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم
يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي وان كان من جهة انسداد باب العلم وكون
ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصه كونه في الموضوع بل هو داخل
اذ في موارد تقديم الظاهر على الاصل فيما نحن في الحكم الشرعي مخرج ظن بحصول سببه ونحن نطالبكم بالدليل هذا الحكم
وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما نسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس لان
الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم
نسلم ذلك فانا نقول ان الفقهاء واستوا اصل الاساس بعد غيبة الامام وانغلاقهم من تحصيل العلم فهو ايضا
يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك واما اختلفوا اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا قلنا ان
ذلك انما هو في كلام الاكثر او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك نلفع دعوى
اجماعهم على ان حجية ظواهر الكتاب وغيره من باب الاجماع على الخصوصية من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل
القايلين بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انها ظن المجتهد والى ذلك اشاره مع ملاحظة ما ذكروا انا ابلغ الكلام
الى هذا فان كان امكنك نوع من العذر بادعاء الفرق بين الموضوع ونفس الحكم على انها الذي نهتال عليه فنقول ان
فتحنا لك التقريب بابا ولكن اغلق عليك اغلاقا فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج
الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو من باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف
ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع للاخر الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع الناس الا من الرجوع الى ظن المجتهد
بل هناك انحال اخر وهو ان من جملة ظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات
والازمان فقد يحصل الظن ابتداء بحمل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين الاصل والظاهر
والتحري في تعيينهما الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة تعارضهما ويشهد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة
انما استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء الرجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد

على الزمان واهله ثم اساء الرجل الظن برجل حسن الرجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفادة
من الاخبار لا بد ان يكون لا يجوز اليقين النفس الامري او الظن المقتضي للعمل الا باليقين كذا والمفروض ان حصول
سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن تعين العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيرجع مفاد القاعدة جواز
نقض اليقين السابق بالظن الحاصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر
الى دليل جديد فتقديم الاصل على الظاهر هو مخالف القاعدة ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق
باي من اليقين بالنقيض الا في ما كان مثل اليقين بالطهارة في ثوب المصلي وبدنه فانه لا يجوز نقضه الا باليقين الاخر
منهم بل انما يجوز نقضه باليقين نفس الامري مثل رؤيته وقوع البول عليه او ما قام مقامه من الظنون المعتبرة مثل
شهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد
باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري والعمل بالظاهر يحتاج الى دليل يعني لا يجوز
النقض الا باليقين النفس الامري والعمل بالظاهر يحتاج الا في بعض الصور الذي ثبت العمل عليه بدليل خارج
وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فانما هو من اجل متابعة ادلة خارجية وهو خروج
عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان المستفاد من الشارع في الاخبار تعتبد اعتبار غلبة الظن لا خصوص
الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ الاخبار في غسالة الحمام واخبار مسئلة تداعي الزوجين وساير الشارع من
تغسيل الميت المجهول في بلاد الاسلام واستحباب التسمية ووجوب الرد عليه في بلاد المسلمين مع الجهالة وامثال
ذلك فتتبع كلماتهم في موارد العمل بالظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق لك
ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن المحقق للاجماع مما يثبت به نفس
الحكم الشرعي وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة
فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب
يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا
فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بالترتيب الفوائت قال
ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا ظاهر التعليل يفيد جواز
العمل به مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور ما لو فاته ما لم يحصه قضاء حتى يغلب على الظن الوفاء الا انه
قال والفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن وان الظاهر المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة
في النهاية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا
يفيد العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك
بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره العلامة في التحرير في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت
حتى يتمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة

ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب في كثير بحلاف فمنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسئلة الحاق غير صوم رمضان من الصيام الواجبة في بطلانه بتعمد البقاء على الجنابة حتى اصبح فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص مسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح الديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع في التقليد معللين ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله ان شاء الله ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارات واختيار الاقوى ومن ذلك يظهر ان بطلان القول ببطلان التقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن الحاصل لمن متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الاستدلال على قول الحي فقط الا انه مظنونه الا فكيف ما يحصل الظن بقول المحقق مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن جدا ومن القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ ظاهرهما انما يعتمدان على ادلة متحدة الماخذ والحاصل ان العاقل الغافل بعلمه وعمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله في اي طريق يكون كما سنحققه ان شاء الله فالعامي ما دام غافلا ليس تكليفه الا ما اذعن به وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فبقي الكلام في تحقيق العمل بالمسئلة لاجل تنبه العوام والاستاذ وباب الاستكمال واقامة العروف في العلماء حين مناظرتهم في المسئلة انا يلاحظون قال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شخص هو حتى يأمر والمقلد بما يقترح لا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا ظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد ان يقولوا ان لا اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فانما المقلدون المتفطنون اعملوا على هذا دون غيره نعم ولا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك فامر تعبدي وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وستبين ضعفه في محله فاما يلاحظون الظن الحاصل للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء والاموات ادهما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فبقي الظن الحاصل من تقليد الميت حرام فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه وانت خبير بان الظاهر من الظن في ادلة حرمته هو الظن بنفس الامري والظنان النفس الامريان على طرف النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يبقى ان حصل الظن النفس الامري والظنان النفس الامريان بقول الميت وظن نفس الامري بخلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن تقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام انما حصل ظن النفس

الامری

الامری بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يبقى المراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي تفيد الظن لو خليت وطبعها في العمل عليها حراما الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يبقى المراد بالظن في الايات هو عدم العلم يعني يحرم العمل بغير العلم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح اليصر وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ليصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادة الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهو ايضا في باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة الرجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلم يحصل الظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفة من الميت في القول المتفرقين في الاحياء فكيف يبقى بعد تحري الاقوى والارجح الا قرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر على ما ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب الى نفس بالنسبة اليه الى ساير الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان العبارة لابد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر واذا كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلامين له المختلفين في المقتضى اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس في باب البينة بل هو حكم عقلي فان معناه وجوب معرفة احكام الله اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للعقلاء بان الله احكاما وشرايعا وهو اما بنفسه في صدد تحصيله او نبيه امورين في العروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله ولو بتقليد امته بان حكم الامور الذي حكم الله فيها سواء كان عاقلا واداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او يتفطن وحصل له حسن ظنه بمن يشاء اعلى الركيكات اولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان ايات النفس تدل على ان التعبد عن ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لابد ان يحصل حكم نفس الامري بالاخذ عن اهل قربه اما علما او ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيلا او ظنا اجماليا او بالاخذ باحدى من الامور التي توجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه كما سيجيء في جملة ان في كلامه ما ينافيها ايضا كما عرفت ومن هنا يظهر بطلان قول بعضهم في المسئلة القايلين بحرمة عمل المجتهد على الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كانت المشهور فيها على احد طرفيها دعوى الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها

لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضع موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر فهو كالتوى مخالف الكلمات الحكماء فضلا عن مواضعين في القول اذ لا يمكن هم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احدى طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن بنفس الامري ح بالخبر فيكون العمل به ح تعبديا وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالف الخبر وسنشير اليه سلمنا لكن نقول ح لا نقول بالقياس والخبر لحرمته هنا وعدم حصول الظن بهذا بل نقول بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ح على ما هو مقتضى القياس لو اخرناه ليس في جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقهم فيعلمون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعات تراجيح بينها اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر ويستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس في باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب التراجيح من الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بالنفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا في حيث انه خبر وحصول بنفس الامر قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر هو ما قلنا على ح لما علمنا بالظن النفس الامري في نفس الامر هف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه يجوز العمل بالظن في حال الاضطرار مثلا لانه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة بوجودها بسبب الخبر وقد حققنا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان ايته النبأ لا تدل الا على حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك ساير الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها اخر الكتاب فان كلما يدل على ان حجيته ذلك من باب تحقق مراتب الظن وايضا المستفاد في الاخبار الدالة على حجية خبر واحد سيما اخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر واحد فنعلم بعد الخصوصية اثبات حجية البينة دان لم يابانا فان خلت عا ذكرته يلزم على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانما مبنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا القسم كون البينة ايضا تعبدية ولا بد ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد يكون البينة تعبدية بالدليل ومعلومة من الشارع بالحصر المعهود الثابت بخلاف مثل خبر الواحد تقليد الحي فان غايتها ثبوت حجيتها لافادتها الحجية فلابد الاستعداد في ان يكل الشارع اثبات المطالب على شيء خاصة تعبدا كما في قاعدة اليقين ثم الاستعداد في مسئلة صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر فيما كان في القاعدتين من قوله

اليقين

اذا تعارضا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر بنجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينات فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح حصولا من حيث الدلول بالنسبة الى نفس الامر لم يكن هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر فان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة قرب النفس الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحو ذلك منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فنقتصر المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما فعلا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا في العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او بالعكس مع ان ما هو كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين الاثنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعات النفس الامر وهولاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج من الطرفين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه ح كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه وكذا الكلام في التقليد والفتوى فان قلت ان ما دل حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبديا كما كان العمل بالبينة تعبدا ايضا كالحصر والتصديق في البينة قلت لا دلالة على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لمطلق الظن الخاص وكون العمل بالخبر جايزا لكونه مفيدا لمطلق الظن الخاص كما هو ممنوعان اما الاول فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة التي عندهم خصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه ع في البيان علم الجواز من جهات دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وفي رواية الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى ع من القياس فقال وما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المتخالفات في الحكم والتفريق بين المتماثلات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة منشأ الظن النفس الامري انهم عليهم السلام ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الورع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه فقال آدم بالطين ففي رواية حسين بن سياح عن ابيه عن ابي عبد الله قال ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في مواضع اخبار شتى في قدح ابي حنيفة بذلك على عدم الصحة القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين

والنوم لايثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمنى يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان
صوم الحائض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمراة سهم مع انها
اضعف وان يد السارق يقطع بعشرة دنانير او دراهم وتغدى بخمسة الف درهم هي في العلل وغيرها
بطلانه وملاحظة مرجحات اليه ايضا والحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه فالقطع
لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكم فيه شيئا في ذكر الاوهام البادية فاذا يحصل الظن بالقياس اصلا وهذان
بادي لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساده في ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن
ليس بعيدا بل هو التعين بعد التامل وملاحظة ما ذكرنا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة
[illegible] مع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بذلك لا انه ظن حاصل
[illegible] مع انه يمكن ان يقال ان المراد بنهيهم عليهم السلام هو النهي عن التشريع والاستقلال بالحكم بمحض
ما توهم من الاوهام الضعيفة والاحلام الضعيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل
[illegible] ما يستفاد العلة فيه من النص الصريح او بالبينة والتوضيح هذا لطلب ان الحل
[illegible] الموجودة التي [illegible] الامر ولها في نفس الامر يترتب عليه وطلب كان شيئا في نفس الامر ثم بانها
[illegible] في نفس الامر لزوم لا نحا به لو اطلع والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا ارادوا ان الله
حكم بحكم في شيء خاص فيتحرون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة
فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم بذلك
ايضا لكن لا لاجل هذه العلة وقولهم تبعا له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناه فانه
معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الحلبي عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن
موسى عليه السلام قال فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن
ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به قال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك
يا ابن حكيم ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي عليه السلام وقلت الحديث ويؤدي مؤداه موثقة سماعة
منه وعن ابي بختري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله اربعمائة
حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل
سهم البهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه السلام يقرع بين نسائه اذا
اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار وما الثاني يعني ان تجويزهم عليهم السلام للعمل بخبر الواحد
ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمرادهم عليهم السلام ففيه موجهة وتذكرة القاء ان الحكم الشرعي
هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله والائمة

عليهم السلام والامر العقلي القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله والائمة هو ما هو المراد في نفس الامر
وان تحقق العلم بالمكونات المكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم به وتكليفه
الظن به لما مر بيانه ثم ان هنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت
اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع
الذي يتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبر في باب الترجيح الظاهر على الاصل واحد
الاصلين المنفصلين على الاخر والاقرار واليد في الترخيص في العمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو
ترخيص للعمل بحكم الله وفي الفرق الثانية ترخيص العمل بترتيب الحكم المتعلق الثابت العلوم الموضوع العلوم
وتفويض السبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب
والكلام في الفرق الثانية لا يختص بباب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم
وضعي وضعه الشارع مطلقا في جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحل
فعلم السلم على المصلحة وان امكن التعقلين وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان هنالك امورا
نتبع لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابته لنفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة
او عدمه او المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التي قد يحصل الاختلاف
في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي
اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف القاعدة اليقين فلنا نعمل عليها وان لم
يحصل الظن بفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب
عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليها الحكم والسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر نحو قول
النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرق الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل
عليها في الجملة اجماعي بمعنى ان الاجماع وقع على العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي
ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين موضوعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتفقهه
والاختصاص له بامثال زماننا وان كان من الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد
دون الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول لهم مع تسليمها انما
يدل لان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل
بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلقا وليس مقيدا بانه لاجل ان الظن الحاصل منه وان قيد
بذلك فلا يتصور معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفيد الظن ايضا صلا الرواية
الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والوضع والنقل بالاجماع مما يحصل بها الظن وان ما يكذبه الوجدان
بل العيان والاول مما لا تصدقه الاخبار ولا كلام الاخيار لا النظر ولا اعتبار بل المستفاد من الاخبار والفتاوى

ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا راجحا ولا ريب
انه قد يحصل اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض
لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار نادر شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر ايضا
يتفاوت بالاسباب لا لان الاسباب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع
اقوى في افادة الظن بمذهب الامام عن خبر الواحد وبالجملة ترجيح الظن بالاجماع والشهرة الا الظن
بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق
في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل
الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما
من القول بان اخويها لا يفيدان الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى
يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم
وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يتوهم بامكان الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم
قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت مثل الالات التي يستفاد بها
الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بها مع علم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن
وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى
ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد
متابعة كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة
تنادي بفسادها فسيشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد ولا يفيد ذلك مع ظنيتها الا انها
واختلافاتها وتعارضها وعدم الناس عن ذلك الا خلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف اخبار الواردة
في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا
الى البراهين العقلية النقلية والاية الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
وقول الصادق عليه السلام لابان بن تغلب افت وعليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة
المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة عليهم السلام مع رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء
من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للصبي الفج ومن اين يفهم التوجه العالم
لم لا يمنع العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه
وقد مر بعض كلامهم في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعضها في شرائط الاجتهاد والحق ان الاوقات
اشرف من ان تصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها لانها تطوي بحول العلماء ذكر كلامهم في كتب الاصول ولا
يتعرضوا لذكرها وذكر ما بها ولا شاع في الاعصار متاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نعلم هذا

الكتاب

بهذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم وكفى فيها والخبير البصير يكفيه ملاحظة
ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لا نذكره ونسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخيرات
والصواب اختلفوا في جواز التجزي بالاجتهاد والتحقيق القول فيه يتوقف
على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من
مسائل الكلامية متعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه
فهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفتنا ان الحجة بعده
غيبه من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع والاحكام المتعلقة
بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصولية وهي الاعتقادات
التي لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول
الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا كما
لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك
جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم
بالاحكام الشرعية في غير حضرة الامام من مسائل الدين والمذهب التي تثبت بالعقل
والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله للرعية ونحوها حكما للمكلف
الاعتقاد بمتابعة الامام اما بالعقل وبالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان
في حال حيوته وظهوره او غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا
مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان
التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل تمكن الرجوع
اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكلما ورد من الامر
بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد بالرجوع الى اصحابهم عليهم السلام والاحكام مع بداهة
شركتنا مع الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان [illegible] ولا ريب
ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجتهاد داخل فيه وكذا الظاهر [illegible] العالم بها ظنا من
ظنا من الطريق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل و[illegible] اذا كان عالما ببعض
على سبيل القطع في خصوص فاعلم واما جوازه على الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة
كعالم اخر غير بالغ مرتبة الاجتهاد ليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غيره فههنا خلاف

واشكال فههنا مقامان انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فيجمل التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج من مذهب الامامية وهي ذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما اتكله من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كان غير الغافل اذا تفطن لوجوب القول الخليفة بعد الرسول وتفطن لاختلاف اولزوم معرفته اولزوم حال الامام وانه لابد من اتصافه بوصف يتمايز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مواخذ ومعاقب كذلك ما نحن فيه لابد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلم ثبوته اجمال الضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه الامام الامن قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا تبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل نسوانهم واكثر رجالهم فهو معذور جزما في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح في العبادات الصادرة منهم انه وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك هل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لغيرها ذكروا ما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته للواقع فيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمه الظاهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا في قول مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق مراد من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه انه لا يتفطن لذلك فكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزل بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه او معلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلم هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد

ومقلد

ومقلد له فهل يقول هذا الطفل الغافل فهل يقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمه الكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانه وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرته الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء وراى مخالفته من هو افهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه الساتق ويميل الى ما قاله هؤلاء وراى مخالفته من هو افهم ويعتقدان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافلا عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمان به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي الى المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا اندرج الى ان يحصل له العلم والقوة وهم الادلة في الجملة ويظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط من الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عريضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون اولابد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرايط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن اولابد من حصول الظن القوي فهل هذه المراتب دراتبا الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الحرم الممنوع شطط من الكلام اذ قد بينا ان الاصل حين انسداد باب العلم والعمل بالظن الى ان يثبت المخرج منها وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان قدر المجمع عليه من المجتهد المطلق وان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخبارية من زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام وهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس حقيقا لان يقلد ولا يجوز استفتاء منه ولا يجوز العمل برايه لانه اخباري او يقال ان العلامة رد على الاخلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراد المبهم عندنا وتعيينه ليس الا اجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى يشكل عليه فيبقى المجتهد باصطلاح المتاخر الاخباري والمتجزي كلها داخلون تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا تشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل وهو غير مقابل وذلك لا يوجب تعين العمل على الاول بحكم بحرمة غيره والاصل يبقى تعيين لوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة هو وجوب ان لا يترك مقتضى كلاهما معا او وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع علمه العلم بتعينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم تنزل وهكذا الى ان يصل الى الطفل في اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفته المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واحد يشتي عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلم ولا ينافي ما ذكرنا عدم التفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا كما هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه ولا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا دليل من ترقى من هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فقد ذكرنا هو ادلته العقلية ودليله على الحجية هو الحلية الكبرى الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق او لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه لا من هذه الجهة ولا فرق في ان الفاضل الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه لا يجوز له الاستنباط مما لا فرق فيه بين المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد وهكذا تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو ظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرية الكلية المتحدة الى الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لابد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لايق للاتباع يوجب تزلزل المقلد من اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا في تحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز في المقلد

العارف

العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن فرقه من العوام اذا اشكل له شك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد وتجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فيتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ح ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز العمل له حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على مقتضاه وما تفصيل الكلام في المقام الاول وهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان الحضور صنفان اما مجتهد واما مقلد ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافق الواقع ويؤدي هذا المودى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت الواقع محتجا المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها منسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك وللمقلد له للزوم اختلال نظام العالم واجبا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد لان المجمع عليه بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فسلم وان اريد مطلقا فلم لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان ولبس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف مكلف بالرجوع الى المجتهد وبحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل هذا الا التكليف بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك واما احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فالفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه عن الغرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل اخبار الحاكية ان اصحاب الائمة عليهم السلام اذا كانوا يسئلونهم عن ماخذ معالم دينهم كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوز الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العالم الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها والخطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له او يطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين رؤساء الغير المتفطنين لا ازيد مما يفهم بديهة

الذى يفعله الناس او ابوهم او انهم مخاطبين بهذه الخطابات اما الكلام واما العارفون
بذلك المستمعون لهذه الخطابات او المتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها بحيث
يحصل لهم التزلزل فى معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا فى تحصيل ما يجب عليهم لكانوا
معاقبين ولكانت طاعتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم
بالمجتهد وشرايطه وعدالته سيما مع الاشكال فى معنى العدالة والكاشف عنها والثبت لها
للاطفال فى اول البلوغ والنسوان بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل
بالمرة او العاجزين عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود فى المذكورين فهو كما ذكروه والاصل
والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما
كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هولاء ليس تكليفهم الا ما فهموه لذلك لا يشترط فى صحة
صلوة المجتهد الوافق لصلوة نفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق فى بعض كلمات بعض
هولاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلى اعتبار الموافقة لنفس الامر
واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل ان العلم
الاجمالى كاف فى وجوب التحصيل التفصيل كما فى المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الموقع
المهجور ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة
وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخلة حقيقة فمتى وجدت فى الخارج يحصل الامتثال
والاصل عدم مدخليته كونه ماخوذة منهم فى ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضى كفاية
ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو
صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل لا مناص فى صحة
العبادات من قصد الامتثال كما حققنا سابقا فى محله وهو المراد فى قصد التقرب ولا يصح
قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فان لم يعرف ذلك فكيف يقصد
التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بينا ها سابقا
فان اعتبر هولاء مجرد الموافقة وان كان المصلى عالما بوجوب التحصيل ومقصرا فى ذلك فهو باطل
لعدم تحقق الامتثال العرفى اللزوم بالجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى
الاطمينان بظنه وتقليده وهو فى الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان امتثال العرفى
لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به
والمفروض انه لا يعلم ذلك بوجوب التحصيل وعلم عليه بان ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا
ولو فرض حصول الظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا فى المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض
لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قوله عليه السلام لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما

وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه
ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه اصلا الا انه او ما وافق راى المجتهد الذى فى ذلك البلد
او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز لحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة
اى فايدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى
المجتهد الذى يقلده بعد المعرفة فحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم
بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف مكلف بشئ ثم فات منه وهو اول الكلام
ولزوم القضاء على النايم والناسى انما خرج بدليل هو النص وما يتوهم ان يفرق بان مقتضى
القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية
فى تكميل النفس وحصول القرب الذى هو المطلوب من المامور مع الجاهل لا يحصل
ذلك كما فى تركيب الادوية عند الاطباء والابدان ففيه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز
انتقاصها عما ذكرها عليه اطباء الاديان ويرتفع خاصيتها بذلك فكذا لا يجوز خلوها عن
قصد التقرب والامتثال الذى هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومع منع الاشتراك
مكابرة كما يشهد به الفرق والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه ايضا ان ما تقوله فى مؤدى
فى الظنون للمجتهدين فى المسائل المختلفة فيها هل تركيب واحد فى نفس الامر او مختلف يجوز
كلها بمقتضى تعدد الاداء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية وان كان واحدا فيرد
ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل
الذى جوز ذلك فى المجتهد ولم يجوزه فى غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد بارائه وجواز تقليد الغير
اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود فى غير المقصر الجاهل الغافل
ايضا كما بيناه معنى ان يثمر القربة قد يكون فيما كل من الذى على وجوب التحصيل والتحصيل
العلوم بل دعم واتفق موافقته الواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره فى الثواب
والعقاب والمدح والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احد
الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى فى الوقت والاخر فى غير الوقت ولا يخلو اما ان يستحق العقوبة
او لم يستحقوا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول ثبت المطلوب لان استحقاقهما العقاب
انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثانى يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو صح
هذا لجرى الكلام فى كل واحد من افعال الصلوة ويقتضى الامر الى ارتفاع جل التكاليف
وهذه مفسدة واضحة لا يتشرع لاحد الالتزام عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف
العدل لاستوائهما فى الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بغير
من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمد والسعى وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور

فى استحقاق المدح او الذم مما يهدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية فى كل زمان ولا يبعد
من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة وشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع
او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يحتاد فيه الشق الثالث واجاب بعض الافاضل
باختيار الشق الثانى واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثالث ان كان غافلا عن وجوب مراعات
الوقت وجاهلا لوجوب معرفة الصلوة شرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما
مع فرض العلم بوجوب معرفة المذكورة فقال ان الذى فعل فى الوقت معاقب على ترك السعى
لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر
فيعاقب على ترك السعى وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعى لتعليم الشرايط ويأتى
بالصلوة التامة فتركه السعى واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة الواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقى
مورد المدح او الذم بان تقول ان المدح على افعال فعل الصلوة لا شئ من العلم ولم نقل بان الذى
فعل فى الوقت مستحق المدح بفعله فى الوقت بل نقول انه عاقب عليه لتركه مراعات الوقت من جهة
جهله به ولا ملازمة بين كون شئ غير مستحق الذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح بان يكون
كل منهما لم يستحق العقاب على شئ يستحق المدح عليه كما فى تارك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل
بمراعاة الوقت المصلى فيه اقل ثوابا من العالم الذى راعى الوقت وصلى فيه لان الثانية تقرب الى الله
بفعلين والاول بفعل واحد وفيه مع ما فيه مما يظهر بالتامل فيما تقدم ان هذا بعينه
الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يقصد سوى شئ زايد من وقوع فعله فى الوقت اتفاقا
وهما باقى متساويان فلاء العقاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما
على افعال الصلوة دون الاخر مع ان خلو الطاعة عن الموجبات واستحقاق المدح ايضا غير معهود ولقياس
بتركه الزنا قياس مع الفارق وان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة فى الوقت وقد
احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا يعلم مثل قولهم عليهم السلام ما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم عليهم السلام من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وقوله رفع عن امتى تسعة
وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار وفيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا بوجوب
معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص وبعد والتفتيش ايضا واضح ومسلم اعتبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب
المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب بالنسبة الى البعض مما لم نعلم فلا يصدق مدلولها لحصول
العلم الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد علمهم بالعمل باصل البراءة
والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها فى ذلك مقتضاها
الحصول العلم الاجمالى لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة شئ غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم
الاجمالى والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام الجهل المسامحة والعمل بما يظن تحصيل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق

له تزلزل فى الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ فى الصحيح عن
ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج فقال ان كان زوجها
الاول مقيما معها فى المصر التى هى فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزانى المحصن الرجم
الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هى فى دار الهجرة قلت بلى قال فما
من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان المراة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال
ولو ان المراة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذى فعلت حرام ما لم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود
وكذا فى الكافى ايضا فى الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابى ايوب عن يزيد الكناسى قال سألت
ابا جعفر عليه السلام عن امراة تزوجت فى عدتها قال ان كانت تزوجت فى عدة الطلاق لزوجها
عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كان تزوجت فى عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها
حد الزانى غير المحصن الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة
اليوم فى نساء المسلمين الا وهى تعلم ان عليها عدة فى طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية
يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدرى كم هى فقال اذا علمت ان عليها
العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا فى الكافى والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة فى
كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق عليه السلام ان رجلا جاء اليه فقال ان لى جيرانا لهم جوار
يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا منى لهن فقال له لا تفعل فقال
له لا تفعل فقال والله ما هو شئ اتيته برجلى انما هو سماع استمعه باذنى فقال الصادق
عليه السلام انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسؤلا قال الرجل كانى لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربى ولا عجمى لا جرم انى
قد تركتها وانى استغفر الله فقال له الصادق عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدا لك فقد كنت
مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل
ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل
على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولى الله وبان يكون جميع اعماله بدلالته ومثل ما ورد انه لا عمل الا
بالفقه والمعرفة والعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجى منها
واحد والباقى فى النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالى كاف فى التكليف بالتفصيل
وتاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدالة على العمل على حسب فهم المكلف وطلب اصابة السنة
والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق فى الغافل والجاهل
راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها على ان
الظن لا يعارض القطع واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد فى حكاية عمار اذا اصابه جنابة فتمعك فى التراب

فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كلا يتمرغ الحمار فلا صنعت كذا فعلمه التيمم وهذه ما ورد
في حكاية براء بن معرور حيث فطهر بالماء وصلوا بهذا محمد وجامع كلانه لم ياخذ من الشارع
ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولابد من تاويلها لمخالفتها للدليل
القطعي فيمن يتمكن من التحصيل والتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ
على عمار انما يرجع الى تقصيره وعدم السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا
بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والاجمال فالرواية دليل
على جواز العمل بظنه وح فنحو لاتحاشي عنه مع ان استعمال مثل اللفظ وما في معناه شايع في العرف
في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما
الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنه بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة وورود الشرع على مقتضى فعلهم
يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف
لا التطهير الشرعي وان ظنهم اداهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في
تحصيل المعرفة فصار رواهم وحيا بهذا الفعل لمطابقته المصلحة الواقعية وكل يظهر الجواب
ايضا لو استدل هنا بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر
عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا عن امير المؤمنين فتبرا احد منهم وابى الاخر
فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء عن امير المؤمنين فرجل فقيه في دينه واما
الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية
ووجه دخول الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وقد لكمه المقام ان الثواب والعقاب
على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل
التقليد في الاحكام الشرعية معاقبا ماثوما مطلقا شطط من الكلام ومدعي ذلك ما لابد لم
من القول بجواز تكليف الغافل ودعوى عدم امكان الحصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في
قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى
ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى يشبه المكابرة اذ نحن نشاهد
لفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول وبما غفلوا عما يلزمهم معرفته من الفروع والاصول
فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما راينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة
الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب العرفاء والسئلة
من مسائل صلوتهم وطهاراتهم والصيام ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو
واجب من واجبات عباداتهم وكانوا يعلمون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذ
من العالم لاجل عدم تفطنه بالسؤال والغفلة عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لراي المجتهد ايضا
فكيف

يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الاخرى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا امكن
في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات
والامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد
سيما اذا نبهوا عليه مضافا الى عموم البلوى تنبيها اخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة
ابي عبيدة ورواية زيد الكناسي المتقدمتين فان امراة عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق
بزمان مجهول لها مقداره حتى يحل لزوج اخر فكيف يزوج لها التزويج باعتقادها انها لم تعرف
مقدار الزمان بل يجب عليه السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود
امراة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق متضعف على مثل ذلك
ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثيرا من النسوان والعوام في الغالب احكامهم ملحقون
بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت
ان الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي في
وموافقته لابد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال والتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر
في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى وحقيقة بالتقليد او بظنه ولذلك
شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوا ثم ان قلت ان ما ذكرت
يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه
بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة والامر بالعبادات الصحيحة
وينطق فايدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة يرد على الله في اصل
بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والاداب والاعمال لها
اثار وغرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل لها بسبب اشتغالها قرب الخالق
المنان ولطف الله يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء
لم يقدروا في اول زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصيات
المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه عند رجالهم بكل
عليه الحجة ولم يتفحص له الحجة منهم في زمانهم عليهم السلام فلا سبيل المواخذة عليه السلام او من
فرع سمعه شي من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار يصل فهمه الى وجوبه ويكتفي بمقدار
بلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه على غفلة خصوص
شخص مما جاء به للخلق للارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيههم وارشاده فكل الامرون بالمعروف
والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيه هولاء وارشادهم بطريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف
ولا يستلزم ذلك كون ترك ذلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية

حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية
واثر بلا نية لتحصيل الكمال وما يعمله الذاك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مواخذه
ولكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان
ابح عن اثم وثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجود والفرق بين من ياتي بالعمل على حدوده
ومن لا ياتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف انما
يوجب الحيف والظلم ان قلنا بخلو العمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهي الكلام
في هذا في الغالب الى التفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت لذلك لا
يوجب الظلم والا فلا بد لا تفاوت حال المعصوم مع حال المؤمن من لم يقصر في تحصيل واجباته
بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل اخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج
مسائل القدر وهي منهي عنها وما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح الكلام
في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهي مسئلة فقهية تابعة الكلام في
مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء
ومسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحاق القضاء انما يثبت بدليل
جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة
في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات
وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها
بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفرق من المجنون
مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شي حتى يصدق الفوت وكذا فاقد الطهور على القول به بخلاف
والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف
واضح اذ ليس كون النوم مثلا مانعا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط
التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون
سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى
الفهم العرفي وان اطلاق الفوات يدل على اي شي عند الاطلاق فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء
وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية
فان العادة الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر
في تهية السفر والملاقي للعدو اخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذا الصحيح
السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت ممن كان في نظر اهل العرف من المستعد بن
لتعلق

لتعلق التكليف به ثم فات يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي بخلاف الصغير
والمجنون ولذلك يقع في العرف للتاجر المالك للبضاعة الطالب للاسترباح اذا منع من سفر
خاص فات من هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شي له فلنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان
المكلف الذي استقر رايه على طاعته وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمأن به
من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخروج عن عهدة تكليفه فلم
يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد او المقلد
له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطا فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقته الواقع
لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه العدم لان الامر يقتضي الاجزاء
وكان مامورا بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو
دعوى خالية من الدليل بل الامر المطلق والامتثال يحصل بالمرة في البين هذا واعلم ان الكلام
فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وما هيه العبادات وكيفيتها
واما الصحة والفساد المترتبات على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو
ذلك فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب
بالعلم بان الشارع رتب على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا التوصليات والا
فالواجبات التوصلية ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها من الشارع فعليك بالتامل
في مواقع الشبهة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل
الغير المقصر قطعا يتوه في وجوب الاستفسار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى
الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يتم بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه ولنا
تفصيل الكلام في المقام الثاني في جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالتجزي
عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك
في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعضها من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل
تتبعه ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي
عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود
والديات وغير ذلك وعلم ان ايات احكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها
وكذلك علم مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم تفطن هذه المسائل
وكان عالما بعلم الاصول وطريق الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذا الملكة او
او الاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصاد والاشكال او الى تجزي المسائل بالنسبة
الى الملكة بمعنى ان تكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعضه من المسائل دون بعض فيكون له ملكة

هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة في فهم المعقولات دون المنقولات
وسليقة في نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى
الاول اذ الغالب فيه مداخلة الانس والمزاولة والمقصود والكمال ولذلك يحصل غالبا
في اوايل بلوغ الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل
دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ ليس من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في
جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية فهي تتجدد في كل يوم وساعة
والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك بان القوة لا
الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع مستندا الشبهة
المكابرة فتقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه
واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق
في تلك المسئلة وعلمه علمه بان ذلك غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض
بان كل ما يقلده جلة يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى
ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
بحسب ظنه وعلمه تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم
النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال
كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد عن الخطأ ورد بان العلة
هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد
والمطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي
تحت الاصل وبعد يظهر بعد التامل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس
فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس المدارك الاحكام
لا مناص له من العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه
لذلك فكذا هذا اجمال الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على العمل المجتهد المطلق بظنه
قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة الحرمة الظن في
اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها
وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي
وهو المخصص قلنا الاجماع اي اجماع فقد ادعى على طال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل
لم يعرض عوض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد والمجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو
ايضا اقسام منهم من يكون على الطريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم

متوسطون

متوسطون وكل من ارباب هذه الطريقة يخطئون الاخر واختيار احد هذه الطرائق
ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية
من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فيبقى افراد المطلق
ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نسلم وجوب متابعة
الاقوى والا فيلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر
سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل مما فهمه المجتهد المطلق او يساويه
هذا مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن الا ملاحظ
الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذلك في الواقع وهو لا يجامع حصول
الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يلاحظ ان احدهما اضعف عنده من الاخر اقوى فمع حصول
الظن بما فهمه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون
لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي الموجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم
اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد عن الخطأ في نفس الامر عن فهم
المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى
ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف
المتجزي ان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي
فهو كلام اخر انما هو بين المطلقين المتفاوتين بالعلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه
مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام كذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز التجزي بظنه
فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم وقع الاجماع على جواز تقليد المجتهد
المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال
فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين
العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي
جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل
المنع وان لم يثبت اليقين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين انه ترك التقليد
وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة العمومات وجوب العمل بالايات والاخبار
وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل
منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه
واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن العلوم الحجة فالمنكر
المتجزي بدعوى انه لا يحصل الا عن الاحاطة بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء والقضايا لا ينفك عن المجتهد

المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي او عمله . ويمكن دفع
ذلك بان اصحابنا رضي الله عنهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق
بظنه والتحاكم اليه حيث قال عليه السلام فيها انظروا الى من كان قد روى حديثنا ونظر في حلالنا
او حرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول ان الظاهر
من الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون
معهم في اصل التكليف فاذا لم يكن الغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان
من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه
في جميع ادلتها يقوم مقام العلم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة
استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العلم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة
فان قلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال
بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية
وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم
رجوع الناس الى اصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات
الاحاديث واستخراجهم الفروع من الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين من الخطايا والنسيان ولا شك
انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة وبتلك الطريقة ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين
بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطأ مجازفة من القول فعلى هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين
على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل
لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل
بالظن اشد لكون حصول العلم ابعد فيه احتج المانعون بوجهين لزوم الدور وقد ورد على
وجوه نذكر على بعضها منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي
وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا
من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى مجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض
اذ المراد الحاقه بالمجتهد ولا وهذا الحاق له بالمقلد لا ... وان كان الحاقه بالمجتهد بالعرض
وفيه ان محل النزاع جواز الاجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل
الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في المسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة
لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في
هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية
بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية فلا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره ووجهه ان

مناط

مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة
مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع
انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم ح اطلاق التجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول
والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين
التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم
الاصول علما مستقلا وثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة
اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان
جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده
في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل او مجتهدا
مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز
اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه
المسئلة ايضا متوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل وطريق الدفع انه جواز الاجتهاد
في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية والاصولية فيتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في
مسئلة الاصول عن الاجتهاد وفي جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور وقد يقرر بان ذلك يثبت بالاجماع والضرورة
غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال
ان وجود الصانع مما يثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل يثبت بالضرورة فتم ومنها ان اعتماد المتجزي على
ظنه بدليل الظني متعلق بالظن في العمل بالظن بان يقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر فانا جواز
الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل توقف احد الظنين على الظن
الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه
هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع
وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل
الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا هو موقوف على
علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان
عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول
الاجتهاد التجزية يعني بجواز التجزية في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف على جواز التجزي في
المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع
فلا نسلم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا بان يكون المراد من ظنه الظن

في الفروع ومن دليله الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قول
التجزي في الوقوف عليه التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف في المعطوف فينتفي المغايرة في المعطوف عليه
وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكرنا حكم ما لو اريد كلاهما ايضا انتفاء المغايرة حينئذ
ايضا   حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع
والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر ولو سلمنا فلكنه فيما لم ينسد باب
العلم والفرض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى تو غاية الامر انحصار الامر
في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد
المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسؤول عنها عن ائمتنا حتى يعرف فيه اجماع اصحابهم عليهم السلام
موافقتهم لهم كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات
الصرفة التي لا تحتاج الى واسطة بالبديهة فان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي من
الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد
المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل   ويمكن الجواب من الاول بوجهين   الاول ما قدم من دعوى
الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من جهة افهامهم الناشئة عن الفساد عن لزوم التكليف
بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا
الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن بلا خصوص ظن المجتهد وحيث
هو لكنه يكفينا في هذا المقام لانه المستند لم يرد الا جوازه لا تعينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى
نفسه وال مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح للمرجوح وقبحه ايضا اجماعي العقلاء ولكن هذا يرجع
الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية   ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته
بوجهين   ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم بذلك
وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وظهور تقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة
وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في
فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته وكل معرفة الاعدل والافقه التي لا تنفك
عادة من لزوم معرفة العام من الخاص وطريق معرفة التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر
والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامهما وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فعند ملاحظة
ذلك يحصل القطع بصدق انهم عليهم السلام بانه ولو انه بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة بلغت حجية
ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق   ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه
انه في طريقة الاصول والاخبار وغيرهما ح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا متوقفا
الى زمان ائمتهم عليهم السلام بحيث لم يعرف منكر معتمد بقوله على جواز عمل المجتهد المطلق العادل على
ظنه

كل الاحكام بقوة الحاصلة لذلك ومتابعته مقلده له بلزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان
ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه
في محله ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما لو كانت المسئلة مما يسئلها اصحاب الائمة ويسئلونه عن ائمتهم
عليهم السلام واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بترتيب ما ذكرناه اخيرا
في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت وضاح صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا
فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم
وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولم يفيد تعيينه
وقد عرفت لغاية في المقام وما ذكر من الاعتراض من تسليم ذلك وتخصيصه الاجل انه يعتمد على الدليل
فليس بشيء لانه ليس ضروري لاحتياج ابطال التقليد ح الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا
لاختيار الاجتهاد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا
بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده لمثله او سلم فلا نسلم ترجيحه على تقليد المجتهد
المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس ضروريا واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار له
والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق   التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح
القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال
وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول
مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صلعم تقليدا له وكذا الاجماع وكذا رجوع
العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهاداتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزه
والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا
مشاحة في تسمية والاصطلاح   وعلى هذا فيشكل قولهم بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول
بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت
عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والناص عنه ان يحمل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير
مع قطع النظر عن القيدين فالمراد ان اخذ قول الغير في الاصول بقول الغير من غير دليل فلا يجوز
وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي عن مثله قد يكون من جهة عجز من عنده انه مكلف
به حينئذ فيكون هو مثل تقليده المجتهد واشتراط كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند
المكلف لا يتم للزوم الظلم والفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم
معرفة كليهما بوجوب الاخذ عن المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب
او بظنه انه ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ منه الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده في نفس الامر
عليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه كما مر سيجي ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في صورة التزلزل

الفعلية بالمرة وحصول الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة
ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان نقول اعتمادهم في التقليد على اصولهم الواردة النافية للظلم المثبتة للعدل
وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد
في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد في المسائل وهو كما في الذكرى وعليه اكثر الامامية
وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل عن مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع والنصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض
البغداديين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله
والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا محضا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من
الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعلم الخادم والمدعي في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من العلماء
الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقلنا عنه ويدل عليه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من
غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعم فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه
ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة
بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف والعموم الادلة له
وضعف ما استند اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطا يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام
على القبيح ولانه لا يجوز تقليده البحث في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان
يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمح ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها
اسهل من الفروع واكثر اشتباها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطا مانعا عن العمل والا لامتنع
على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطا بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد
في الاصول اصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد اوقية وجلائية فيسهل ادراكها اجمالا لكل
من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما مر سيجي مع ان مسائلها قليلة غاية القلة من
جنس الفروع وادلة الفروع جزئيات متفرقة مبثوثة واكثرها مشتمل على مدلولات خفية ... وباختلافات واختلالات
لا يرجى زوالها في اكثرها ثم قال في الذكرى بعد العبارة السابقة وما ذكروه لا يخرج عن التقليد فلا تحقيق حصول
علم او ظن بحجية خبر الواحد وان في البحث عنه عرضا عريضا   والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص
وغيرها كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار
الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليها فاذا اعتمد
في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهدين اذ ظاهر كلامهم انهم يفرقون حيث قال
واكتفوا

واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع اه وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم هنا كلام
اخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد للمجتهد كيف يمنع العامي ورجوع
العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور ونظير ما اورد على التجزي
واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي
لا بد ان يستقل بها المقلد فيها فيحكم فلا يرجع فيها الا تقليد المجتهد بل يجتهد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب
الاجتهاد في الجزئيات وبجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها ان العقل بعد التامل سيما
بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد اقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج
او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده ح
كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد ح الى الكبرى الكلية الثابتة من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف
بالضرورة ويجي الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار
تكليفه فان هذه المسئلة ح ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وتمام ذلك وما مر
في القانون السابق وما ذكرنا انما نقول ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة واما في حالة الغفلة في المرتبة
الاولى من التكليف ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له
التقليد فيها وذلك انما هو ان حصل له حظ وافر من العلم او اتى قسطا عظيما من الفطنة والذكاء فيما
بعد التفقه مجالسة العلماء والاستماع منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان
يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك واما في حال الغفلة فهذا هو الكلام في الغافل واما المجتهد فلا يجوز له تقليد
غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة فاما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز
مط وعدمه مطلقا والتفصيل بضيق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام
والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله
تعم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر
انه من اهل الذكر واهل العلم الذي هو مقابل غير العالم ودليل المانع مط وجوب العمل بظنه اذا كان له
طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من
الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع الضيق فاختصاص الحكم به اما على الجواز
في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه
وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد
فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى
المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في ان واحد احدهما اقوى من الاخر وما قرع سمعك فيما سبق من
عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر

لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم
عدم الخطاء في اجتهاده وعلمه احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهادا
لاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها
على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن بالحكم في المسئلة ثم اذا صادف ذلك
موافقة رأي المجتهد الاعلم الاورع فقد تطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من
جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع
فلا يكفي وتتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او
من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز الاعتماد على المجتهد
او يجب عليه النظر ومع موافقته لرأي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يقدح العمل
عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد
في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتأمل التأمل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه
فانه يتم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم بحجية بموافقة مجتهد
المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنحقق
ما عندنا في المسئلة ونبذل مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ونظهر محل
النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول
ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن
اذ العبادة في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له اذا حصل
الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مورد التكليف وانما يصح الاخذ
بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا يتأتى تخلف هنا
ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبي ما ومعنى
تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيقته بالخصوص قطعا او ظنا
وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا ظهر الفرق بين المسئلتين
المتداولتين هنا جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل
بالنظر الا الظن والظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن
حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالظن المفيد للظن في بعض الاحيان والقول
بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع
الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيقول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على
مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا يقول المحقق الطوسي في اختار الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع
الى

الى النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراط العلم
واكتفينا بالظن فيجوز لا يخ من تأمل اذ للقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز
التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت
هو العلم والظن ليسا من الامور الاجتهادية ممن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول
لابد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات
والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل التردد فيها
المتوقفة عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه
النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم لا يجب انه عليه
تحصيل الظن البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء
بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بالظن والعمل على
وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقوة القائلة اي الاجتهاد في الفروع ثم يرجع
القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول وجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل
الاصول كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له الظن في الفروع
فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب فهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى
كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة
لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان العقلاء بين القائلين للوجود دون
الا بوجود احدهما مخالفة نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها وكذا المجتهدان المؤديان
حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان مطلق اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب العلم
عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث ممن لم يصب فعليه قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق
في الواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب
اليه جمهور العلماء ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد ولو سلمنا
فانما نسلم في المجتهد بين الكاملين المتبحرين للادلة لا مطلق المتخاصمين كما سنبينه انشاء الله نعم لو فصل احد
وقال بذلك في وجوب الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك
مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذا الظاهر ان دلالة الادلة المذكورة مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس
الامري واما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد
وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالضرورة من الله والرسول بعد ثبوتهما في ثبوت
الضروريات ايضا اختلافات وكذلك في مقدار ما ثبت منها وكيفيتها وكميتها كما سنشير اليها وكذلك تعيين
النبي والوصي بعينه لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة وجود النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما

لانهما يبلغان عن الله تم بحث ابعدهما حقيقته متابعة اموالهم فاذا جاز ان يلقى فيها بلغاء
بالظنية الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز
ام يكتفى في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول المانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته
لا ينافي افادة ادلة النبوة نبينا صلى الله عليه واله اليقين وكذا ادلة امامة الائمة عليهم السلام لحاصل
الى اقول لا يجب افادة اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل
فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول
الدين واحد وكذا الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في
صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب
اختلاف الادلة مثل حال الامام بل اقول ان النبي صم مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو
واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده صم ان يفيد بالحكم الخاص وطريق الخاص اذا لم يقصر
النبي صم في الابلاغ والتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكنه اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب
وادى جهده التواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ ثم ان الله اراد منه شيئا اخر ونصب علماء
ودليلا له فهو القصور وليس بمعذور فاذا كان عقله المخاطب او اشتباهه في فهم ما شافهه به النبي صم
بالخطاب بلسان معهد ودفع لا يكون دلالته في فهم ادلة الامامة او النبوة عدم التقصير معذورا
والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجود الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين
بسببه دليل على رضاه تم بما يفهمه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي جلا
ما جعل مناط العقل الغير القابل لذلك خراف من القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك
وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره فمن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله
على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة
والاستعداد والكلام في ان المتخالفين في المسئلة كل منهما يدعي تخليته والانصاف فيها هو الكلام فيما
نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف نظره وفكره مقرون فهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك
اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجاذبة لاختيار الطريق قد يختفي على النفوس الكاملة الواصلة
على الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهلة التي لم يعرف بعد مواقع الخطاء من دقائق
معايب النفوس والاطفال في اوائل البلوغ فان فهم ان يحسن موافقة الاباء والامهات مما يوجب
التلفت عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببالهم بل يصعب ادراكه غالبا على العلماء المرتاضين الذين
يحسبون انهم خلعوا هذه الربقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكل الكلام في سائر معايب النفس
من حيث الخارجة الدقيقة التي تعسر عن درجات العلوم فان لهذه المعايب دركات تحت دركات لا يتدبر
منها الا كاحاد الى درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفاء الليل الظلماء
وص

ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الرديئة لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن
العوام بل ولا لاحد الناس بعد مدة مديدة في المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف
نبني بطلان العقائد والاعمال الكافة الناس في غالبا اعمالهم بل الظاهر انه مناف لحكمة الله تعالى ورأفته
بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد في القواعد ان
الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا المكاشفة المعاملة لله كما روي عن بعضهم
انه طلب الغزو في الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه
فتاقت نفسه اليه فاقبل يعوض عن ذلك الرياء حتى بالت ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى
وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال
مات شهيدا لحسن سمعته في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال
عروق الاخلاق الرذيلة للناس في اول تكليفهم حرج عظيم اذ لم نقل انه تكليف بما لا يطاق
ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور
الرذيلة بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم
داعية ليتوصلوا بذلك الى الكساب المعالي وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع
مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فترخيص الشارع الاكل
اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية اسهل من تقوية تلك العروق ومعالجاته التي ذكره
الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه
دقيق النظر هنا هو ما اقتضته الانظار الجليلة فنستعين الله عن الالهام بالحق والصواب واصابته
التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول
بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد
بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجود القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر
القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في
سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم ويكتفى بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم والدليل على
وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع وتحصيل
ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا ينفعه ولا ينافي
الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه انشاء الله تحصيل العقائد الاصولية يتصور على صور ثلث ما يحصل
بالنظر في الدليل ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما يستلزم الظن التفصيلي بها وان
امكن حصول الظن الاجمالي كما في الفروع ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين
انما هو في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم

المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل
لهم العلم بانه لا بد من التخلص اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي والتي اشترط القطع رجح
الكلام بمعنى الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن
الى المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل فهؤلاء الاذكياء
الذين زال عنهم الغفلة للتفطنين لان تحليلهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد
مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت لولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول
ولكن حصول الجزم ح نادر دون الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل
الجزم الحاصل للاطفال والنساء العوام الناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم
وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع علم معرفتهم ان المجتهدين هم
المستحقون للاعتماد ولا يخفى الظن ان ذلك خارج من مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجري
التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يقال يصح لفظ التقليد في عنوان
المسئلتين وجعل المراد من التقليد في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص
الذي هو باحد فيشمل ما نحن فيه ويحتمل الثالث لصورتين احديهما حصول الجزم للعارف العالم
المتفطن بمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل
الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ
من احد والفرق بين ابائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما
اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد ابائهم وامهاتهم في الفروع
كما مر في القانون السابق ح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد
عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر هؤلاء اذا خلت نفوسهم من المسائل
وغفلتهم عن الشكوك والشبهات لعدم خوضهم بمخالفات الطرق والاحتجاجات عليها في الكلام سقوط
التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر ام يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق
ان الثاني لوجوب النظر مشروط بان المكلف غافل عن الوجوب بالفرض ويحسب اعتقاده على مثل
ذلك لا ح معرفة كامل واما من قرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا فان يكون اصل الاعتقاد بالدليل
التفصيلي الا جالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير مع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين
ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك مقصر غير مؤمن
لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تعارف عن النظر فلا ريب في انه غير معذور وليس من حلة اهل الايمن
وسيجئ الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد
من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي ودا خارجا يحدث

في ادعائه

في ادعا
اصلا كما يشاهد في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عوض الصلوة على المجتهد واجب عليه
بل قد يزيد هذا الشخص في ادعائه بانه قرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته
اذا نبهه على ان المسئلة الامامية خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظ ثم يختار
مذهب الامامية بعد في ذهن ان العالم المتهمن الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم
واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد فهذا المذهب مما لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر
ويتسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور الا في قول هذا الكتاب
وسيجئ تمام الكلام في حاله فانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الواقف
والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العقلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون
المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت الاحكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم
ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلا نه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير العبيد
عن التقصير من الكفار ومع ذلك فنحكم بنجاستهما وكذا اطفال الكفار قبل التمييز فهذا الحكم وضعي
تعبدي كما ترى ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحكم
بنجاستهم عند المسلمين وهم لا يعتقدون اي ذلك من انه بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما
ان الا نقول حكم النواصب بحلية دمائنا واعراضنا يوجب الظاهر من الله واما كون
جاهل هذه العقيدة نجسا عند الله وهو من توابع استعدادات كنجاسة الكلب
وهي راجعة الى اسرار القول المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم
فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المومنين المتولدين على الفطرة الناسكين
السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما ان تفطن منهم
وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب
ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى
شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا
بقتلهم ح فالفرق بين العلماء المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاسم والعذاب وبالجملة
قاعدة العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينه اصلا واما الايات والاخبار
الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكفار والحق
بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع البينة والتقصير ولعل تعريف الاكثر الكافرين
بانه عدم الايمان عمن شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة ادنى من كلياتها
فالمراد من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على

العقرب او يحمل تعريف الكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد النار في
الاخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني فغايته الا ان انهم مما لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا
فيشكل انفهامه من الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب
معرفة الاصول على الجملة ام لا الثاني ملحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما
في حال خلو النفس عن كل حال ودين ومذهب مثل ان يطلع الانسان في بلاد خالية عن مسلم
او عارف او بلا خلو ملاحظة حال غير التدين بدين او مذهب مثل ابيه وامه واستاده
وعلى ان التقديرين فاما ان ياخذ طريقه بمعونة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقته
او يبقى مترددا او متحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشئ اخر لغفلته عن وجوب شئ
اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه لا فرق في ذلك بين ما صادف الحق
وعدمه في عدم العقاب والاثم فان تفاوت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام
الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد العارف الحسنة
حتى لو كبر صغير في جماعة طبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو
كل ضلال عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطرائقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من
ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم
يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مواخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع
من غيره التنبيه عن اعتقاده وذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والتقصير فيه اثم
والا فرق في ذلك ايضا بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه حاصل هل هو يقين في نفس الامر بمعنى
عدم قبول التشكيك لو صادفه مشكك اولم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك
بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد فقد الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن
او يحصل له الشك مع معرفته انه ظن او شك فح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل
له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل من الاول فهو الاول
والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول
شخص ايضا كامل في جهة كماله او النظر والاجتهاد في الحقيقة او رجوع الى ذلك الشخص نوع من النظر
والاجتهاد كما اشرنا اليه سابقا فالسر او بعد فقد الاطمينان او تداول الامر الى الرجوع الى النظر
او الى الاعتماد على شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص او النظر قد يفيد
القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما
او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا وجزما وان
امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن بصحة الاسلام

او التشيع

او التشيع ولا يحصل له القطع ح هل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع في الاطمينان لا
او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكتفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز فيها
الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز فيها الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع
لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر
في مسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف
عن الوحدة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز من المزيد عليه فنكتفي ح بظننا
فنقول فيما نحن فيه اذا عجز من النظر فوق ما عمله واحسن في نفسه العجز من تحصيل العلم فتكليفه
تحصيل العلم ايضا تكليف بالايطاق فاذا اتفق لنا نظر في مسئلة النبوة والامامة بعد التخلية وبذل الجهد
التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه ح الظن فلا يجب عليه تحصيل اليقين
والذي يتيسر الانصاف وترك العصبية لا يأتي هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير
بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم الكفرة الفجرة
ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة شعثة
منكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف متروكة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن
باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال بترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب الاحتمال النفس الامري
يتوقف عن الحكم بالنظر القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته لدين من حصل له الظن بحقيقته وقد
عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء
وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض المجملات المعارف لا في كلها ولا
في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في احتراز العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع
شيء هذه الصورة وان المراد لا يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الظن الحاصل
له وان لا فرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيلا حاصلا من دليل فتم
حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيل على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي ياتي
من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمات تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فيظهر
مما ذكرنا انه ان ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب
شكر المنعم او زوال النظر كما سيجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا وباي طريق حصل
فالمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني بما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع
في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا في وجوب النظر وليس في باب الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع
ايضا كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والفحص
حتى يحصل القطع بعدم زوال الخوف المنفس من الضرر الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل

القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بين الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى
الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامور ويزول بتشكيك المشكك
واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل اذ كما نرى احاد مؤمنين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق للواقع
مطلقا ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو من
اشكال بل لا بد من التفصيل فاما اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعث النبي وحقيقة المعاد
وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات
فالظن بوجود المذكورات لا الاقرار بخلاف دوران الامر بين اليقين والوهمين مثلا الا ان يقال نفس
كون الاعتقاد يقينا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال
وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى اعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم تشبيه
اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الالحاد عنادا هذا حال القسم الاول والثاني
والثالث اعني ما يحصل له الظن او بقي مترددا فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا في القسم الاول
من الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل له الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد
يتوقف حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه
فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره
الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات   انه هل يجب معرفة الله تعالى ام لا
والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او الشرع فهل يكفي
في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهو يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم
او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع
ام لا وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني
بين الحكماء والامامية والمعتزلة والاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسألة المبحوث
عنها فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني ولما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية
والمعتزلة يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشريعة حتى
يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا فينحصر طريقة الاشاعرة في العقل وطريقتنا ان كل عاقل يراجع نفسه يرى
ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا شك ولا ريب انها من منعم فيعلم العاقل
انه لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسان ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب الى موصلها تزيد مذمة العقلاء
او يستحقون سبب تلك النعمة عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم
العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وانه لو لم يشكر ما سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا
اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا
للذم

وجوب
للذم فاما ثبوت شكر النعم ووجوب ان   وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف
موجبه ليشكره على ما يستحقه هذا دليل على معرفته تعالى وجوب والدليل الحق هنا يثبت وجوب معرفة
المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة فهل يكفي فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف
ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فليلحق بما مر في تقرير الدليل ان
المعرفة انما يتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على علم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على
علم افادته لوجوب كون التحصيل في سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد تجويز الخوف ان
ذلك بما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق لكن قلد محقا وجزم به والحال
وان فرض احتمال التقصير بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقلد
بما ظن به اذ اشكره على حسب ما ظن وكذلك من قلد مبطلا واطمئن به وجزم فلا يحصل به خوف اصلا
بتركه هو الجواب من جميع ذلك يظهر مما فصلنا في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا والابد
اطلاق كلام العلماء مثل اطلاق العلامة ره في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة
وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل تكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما
مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل لا سيما مع تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك
والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فكقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث   وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه للغاية فهو عبث
غير جائز عقلا وان كان لغاية فاما تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما
في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال في العقل فيها وايضا فهو تصرف في مال الغير بلا اذن
اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته يعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا
يقتضي فائدة اخرى مع ان منع العقل من حكمه بالغاية الاخروية محض الدعوى وقد ابتناء محله بل نحن
لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هذا مقام بسط الكلام فيه وثالثا يمنع
توقف الشك وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي
هو شرط النظر ههنا عدم كنا ثم لكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة
او بالالهام كالبراهمة وتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات يحتاج الى النظر
لتميز صحيحها من فاسدها وايضا الكلام في التعدد يعني تعدد لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام
من قبل الغير فليس شيء منهما مفيدا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور احتياجا الى مجاهدات
شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج ورابعا بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه
مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا فاذا ادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب

النظر انه هو العقل لا غير يحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا لزم
منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله تعالى موقوف على ثبوت صدقهم
وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور ومستلزم
لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر العقل لا يتم الا بضميمة
ابطال حكومة الشرع في ذلك وهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحكم في العقل
وان كان دليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فجعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو
العقل محل النظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال
الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا
وانه هو الايات والاخبار وجوابه وهو مسلك الدور على افحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من
اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه   الايات الواردة في النهي عن التقليد عموما مثل ما دل
على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون
وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني
بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا
كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون
الحق وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات
تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله
تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا
ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم
به كافرون فانتقمنا منهم الاية   ما حققنا القائل في صدد البحث الا ما في عن العمل بمقتضاه في الجملة
واكثرها واردة في التعنيف المعاندين للحق الذين ظهر عليهم الحق وتركوه متعصبا او قيست عليهم
الحجة والارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمئنان
ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون
على ذلك ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة
فيه عرفا ولغة ممنوع بل الظن المسلم في العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل ولذا تريهم يفسرون اليقين
في كتب

في كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح
ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال
والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور
والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح
الغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في
بعض الاصطلاحات واقتفاء بعض اخر وقد يطلق الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة
ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي
وهو بعيد لما هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه
المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيحصره باليقين
المصطلح وهو لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الايات ظواهر لا تفيد القطع باعتراف المستدل
بل لا يتم هنا اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص
فيه الف كلام فيترك الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل
من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الايات فهو مناقض لطلبه اذ العمل بالظن
اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن يخرج بالدليل يحتاج
الى الاثبات اذ غايته ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع
الا ان يتكلف ان الفروع خرجت بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب
العلم لو لم نعمل به فكذا في هذه المسألة فان التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت ولا اشكال
في كيفيته فاذا لم يكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فنكتفي بالظن بل يمكن ان يقال ان المسألة
ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل
على ما ادعيناه من العقائد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب علي حدة لا انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى
المتنازع فيه وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بمعنى المتنازع فيه
وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام بترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف
ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات
مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كل الامرين العلم والظن لانا مكلفون باحد الامرين
المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمة
ولا دليل على وجوب تحصيل اليقين والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسألة فرعية وان
تعلقت بالاصول وحصل الغرض من تحقيقها بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارادة طريقتهم كما سنشير
اليه وثانيا القوية فانه يحمل على انها مستعملة في مقابل الظن كما نطق به كثير الايات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد العلم

بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال الشاذ وثانيا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين
المصطلح لنمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك
وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى
ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتم قبله وبعده حتى يظهر الحال وثالثا
التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر
لكن المسلم منه هو ما يفهمونه انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان
لم يمكن تحصيله فالذي يعمل بخبر معتقدا لانه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد
من ذلك ورابعا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فلا يمكن في كثير من المسائل
تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا
انما المتامل في ذلك الايات لا يظهر لها ازيد من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن
معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام منهيا الا انهم بعد اقامة البراهين
الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيقتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم عليه السلام مع قومه
حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون
ثم قال بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم نعم بعض الايات المطلقة تدل على حرمة العمل بالظن ونهايتها(?)
اكثر الايات السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس
بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شيء ثم
ان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال
لدعواهم ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والناس عن
ذلك ما حصل ذلك من باب ذكر الشيء بطريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن
الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك في باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين ونحو الحق
وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله ونواهيهم من تحصيل اليقين واستنباطهم تلك المطالب من
كلامه تعالى وكلام امنائه ويتم ذلك في العلم لانفسهم والعمل لتبليغ الارشاد اذ المكلفون مختلفون في مراتبهم
في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم
عدم تنبيهه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم فطنته لا يستلزم عدم تنبيهه على ما يجهله كما هو مقتضى
اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله تعالى ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
معذورية الجاهل في الفروع   قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب فاذا كان النبي مامورا
بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب التاسي واجيب بمنع الاولوية لجودة قريحته ووضوح ادلته واتهام(?)
الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه في التاسي انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما فيما علم وجهه فيجب
على الامة

على الامة فيما يعتبر اتيانه على ما ياتي به ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله
واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل
وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان ظاهر الاية وملاحظة شان نزوله وقت نزول الاية اذ لم ينقل احد
انه اول ما نزل عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم
فاثبت على ما ثبت عليه من التوحيد واشتغل بنفسك وبنفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم
ان الامر بالعلم ليس بمعنى تحصيل حصول العلم حتى يتحقق ما ذكر وبالجملة كما محض هذا القول انه امر بشيء
لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاد له بهذا القول كما ان معلم الكتاب
يقول للاطفال اعلم ان الالف قول يفيد العلم للطفل فكذا قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد
لمن وقد يقرر الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن
كما في قوله الوارد(?)   ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب
فهو يبقى على ارادة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الامة عن الحقيقة لا يوجب خروج
الارادة ثم يرد عليه ما مر في ابحاث التقليد من ان في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر
انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز الكذب
المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم منه اجتماع
النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل من المجتهدين
يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا
والاول باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح
بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد لما ذكر
الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة
على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة
والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلابد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا
منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد
على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا والايات
والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك بها في اثبات معرفة اصول الدين التي اصلها حجية قول
المعصوم عليه السلام ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي
بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع المسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع وبان ذلك من
باب اثبات المسئلة بين المجتهدين الناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحاصل لهم وجوب تبليغ
ذلك في تنبيه المكلفين على ذلك لاجل التحصيل كما اشرنا سابقا فتنبه ايضا ثم يرد الاشكال على هذا الدعوى

فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل العقائد والقاطعية للمكلفين ممنوعة لما اورد الفاضل في المشاهد(?)
العامين(?) انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او ماول بالجزم
او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف به سيما القاطعية للمكلفين وحاصله انه لا يخفى على من تامل حق
التامل في كثير من المسائل وعلى نفسه من التقليد مع انه مستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل
عدم الوجوب وما قيل يستدل به على الوجوب فغاية العموم ممنوعة وحاصله ان انتفى ثبوت
التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيل العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة
فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو انه لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع
وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالعقائد المشترك يقيني ولا يحصل البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع
اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فمقولات الظاهر وكلام الجماعة في الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد
وكلام المحقق الطوسي ره في بعض رسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا وكلام المولى الورع المقدس
الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا البهائي قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وممن صرح
وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيرهم مع ان العلامة ره في النهاية نقل عن الاخباريين من الامامية
كان تعويلهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنه في مباحث اخبار الاحاد وبيان اخبار الاحاد
لا يفيد الا الظن فكيف يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم القطعي الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة وجوب
تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل
للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد انما يشمل الاعتماد على شخص بحسب ظن النفس اليه بسبب حسن ظنه
به وعدم اختلاج التشكيك في خاطره كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول ومع ذلك فالحق وجوب
النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن كما اشرنا سابقا فعله مثل الظن
بحال الطرفين الذي هو خوف لا يترك مقتضى ذلك الطرف وكيف كان فحصله لمن هوى(?) في ... ايضا لابد
ان المقصر بغير الغافل الملتفت على مقتضى ما خلفه ونفره ولا يتمكن من تحصيل القطع اما لمانع في النظر او لعدم
بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من اللزوم المستفاد
من قوله ره ومما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العقاب الدائم على الجاهل المقصر بما حققوه في محله
من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والا غاية الامر الحكم بعدم الاسلام واما العذاب
الدائم فلا دليل عليه بل في مطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بل لم يدل اداتنا(?)
معرفتها بحسب الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معاملة المسلمين والسلم يعنوا بها في الباطن وان قلنا
ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق
العقاب الدائم في اصل الجواب عن هذا الاستدلال منع وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت
المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان ادعى منع حصوله من التقليد منع حصوله من
المقلد

التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من قول الغير فهو
ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك
الجزم المطابق للواقع ولا يشترط في صدق الخبر ايضا اليقين ما ذكره ولا يضر الخروج عن التقليد المصطلح
الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله
عن الايمان وانه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر
في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا ما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي
في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان وهو في مقابل التزلزل في مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد
القلب وهو واضح   ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال يقال للمؤمن في قبره
من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال من امامك فيقول
فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس
ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى
اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام
فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس
والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق انه يمكن ان المراد بالمؤمن من
امن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى ربه وجب الى نفسه مودة خالقه واطاعة لربه وسكن
الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه طبعا للناس ما ليس في قلبه منه توجه الاعتناء والتسليم(?)
فلا يدل ذلك على اشتراط اعتقاد الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد اما كونه ناشيا عن دليل
تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ودونه بيان مثل هذا لشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب
وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التقسيم وطبقه على الاحتياج للتقليد مستدلا بان
فان المثبت لا يمكن الا في القلب المتزلزل وهو لا يتحقق في المتقن بالاستدلال فهو خلاص الاولى ان
على انه اسلام على هداية الله وانما على متابعة الناس فيتبعهم اذا جاع وهو بعيد واحتج النافون لوجوب
لوجوب النظر ويدعم ومن قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه   لزم الدور وان وجب وذكر
تقريره وجوه اوجهها انا على القول بحكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة
الله تعالى وانه هل يجب اتباعه ام لا لان معرفته كل موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله تعالى وانه هل يجب
اتباعه ام لا لان معرفته كل موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله الموقوفة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي
شرعي كما اشرنا اليه وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر وجوب التوقف على العلم بصدق
الرسول لان الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على وجوب النظر في معجزته اذ لو
لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا او كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله

اما لانه داخل في مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور
وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق
الرسول حال المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة
فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق فليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه اولا على
ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال ان وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي
ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال ويلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته
انتفاؤه محال وهذا التقرير تام بادراج مقدمات اخرى وهو ان يقال تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان
بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته بانه فعل صادر
من الله تعالى تصديق له ووجوب النظر في معرفته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر
واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل الرسول ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي
لا يعلم الا بالنظر الى معجزاته نعم لو قال ان وجوب النظر في معجزاته نفس وجوب معرفة الله او فرع
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان لزوم الدور اظهر وقد تقرر الدور بان وجوب
النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ويتوقف على وجوب
النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر الى النظر في دليله وهذا التقرير غير
مبني على نفي حكم العقل راسا فيه انه يثبت وجوب النظر في معرفة الله واحدها على سبيل الاستدلال
وان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا
الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واحدها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب
المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل
يجب النظر او يكفي التقليد بعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فلا
يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهذا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا
عليه النظر انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار بكلمة الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول
دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة والجواب عن هذا الدليل
يتوقف على بيان مقدمة وهي ان الايمان في اللغة هو التصديق وقد اختلفوا في حقيقته شرعا والكلام
فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما
في حقيقته بالنسبة الى الكيفية بحصول الاعتقاد وموضع اصل البحث الاجزاء الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد
او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل
الجوارح وقيل انه فعلهما ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة
والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب بمقتضاه وجعله دينا وعادما على الاقرار به

نعم

في غير حال الضرورة والخوف بشرط الاظهار منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي ولا لزم
ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات
والثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات
والمستحبات وذهب بعضهم الى امور واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة
والعامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد
الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية والعامة وقد وردت الاخبار
بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلى ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل
مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق
الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه وهو
التلفظ بالشهادتين مع عدم الظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب مذعنا بهما ايضا ويدخل
فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها
ثمرة فان ثمرة الاول حصول جميع الثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق
للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخير هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق
الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لا حظ له في الاخرة والحد الاوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين
ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغائره باجتناب الكبائر اذا
اجتنب الكبائر فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج
من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخله نار جهنم على القولين فيه المتكلمين والاوساط فرق
ثلث من يعتقد بالعقائد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات
ومن يعتقد بالعقائد الحقة ويترك الكبائر ويأتي بالفرائض التي تركها كبيرة ومن يعتقد بالعقائد
الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق الامامية وكيف كان فمع مقابل كل ايمان كفر فالكفر في ثمرة الحكم
بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم التناكح والتوارث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم
التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بمعنى عدم
التلفظ الذي فوق هذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضرورة
والدين وقيل انه اظهار الشهادتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا
واما لو ذكر مع الايمان اريد به مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل انه صلى الله عليه وآله كان
يكتفي من الكفار بمطلق الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه
الحسنة وسجاياه المستحسنة ويدخلون بالطبع في سبيل المعرفة بالنظر في الدليل او لا يريد بالدليل الا
ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه فنقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين

في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقائد الحقة والاطمينان به فلا نسلم
انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق النطق بالشهادتين لترتب
عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من الظاهر الغني عن البيان ان النبي صلى الله عليه وآله كان طريقته في بدو
الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع
والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويورثهم
ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو صلى الله عليه وآله كان يرى رجاء بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة
الى حصول شوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركهم على نفاقهم مع علم الامكان فاذا احتمل الكفاية لاجل
هذا الغرض بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فبطل الاستدلال قوله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز
ولا ريب دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظ على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع
صحة الرواية عندهم بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في السنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي رحمه الله في حاشية
الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكفها اليد عن تحريكها اظهارا لاعتقادها بوجود الصانع المحرك لا فلك الدوار
العالم والذي ذكره المحقق في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان عمر بن عبيد لما اثبت
منزلة بين الكفر والايمان وقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى
سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انه خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة
العجائز على الاستدلال سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل
الميزان مع ان ما ظهر من العجوز نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا جنس الجمع الا ترى نظر
قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فعلم اقتداء اكثرهن او بعضهن على الاستدلال الا ان
اقتدار بعضهن نفي الكلام في معنى كلمة عليكم حاذا لرجوع الى الاستدلال وترك التقليد انما يناسب الامر بالرجوع
الى العجائز كما لا يخفى حتى لو ان المراد الامر بالاستدلال لا التقليد قلبا على المستدل به والذي يحال الجنين دجهم
وجوه انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلت العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبرا فلاله محركا
كالمحسوس من وقوف ولابها من الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان المراد التسبيغ الاستدلال والاسم الجالب
لعامة الناس الاسهل لعامتهم هو طريقة الان والاستدلال بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق النظر في نفس الوجود
والموجود المحتاج الى التسلسل بطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه والتمسك بملاحظة نفس الوجود
وادعاء فاصلية على الطريق وجعله الوجود الذي يسمونه التصديق لها لا الاستدلال والقول الحق ان محققي
المتصدين لذلك معروف بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي يحصل بالرياضة والمجاهدة وتفسير الدليل في
وسع العقل والنظر والمتصدون لاتمامه بالاستدلال كما صدر من بعض متاخريهم لو فرض تسليم تمكنهم لتعقله
فانما هو مما لا يتصل اليه بل اكثر العلماء فضلا عن العوام فلا ريب انه مزلة ومولمة الخواص فضلا عن العوام فكيف

يكلف

يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المتكلمين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اخفى
بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليه اية ولا خبر وعلى انه يدل عليه قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولهما اشارة
الى الاستدلال بالاثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين على الشهود واخرهما يعني قوله اولم يكف بربك
الى الطريقة الاخيرة يعني دحلة الوجود فهو من التاويلات التي تحكى اليها موسوخ فاصبحوا فاضاحهم
في حواشيهم بل الظ في الايتان على نسق واحد كما ينادي به استفهام عدم الكفاية حاله متفاوت في تاكيد
الكلام السابق وتحليه انه كلام مباين للاول مع ما في معاودة في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة يعني
وحدة الوجود فهو من التاويلات التي مثل قول امير المومنين ع يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد عليه السلام
بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما يحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك
في فطرتنا بل فطرة البهايم صار سببا لتوجهنا الى معرفتك الان عرفناك بما استطعناه او ان خلقك ايانا
خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة بحيث الى دار الفكرة وصار
سببا لعرضنا اياك فبفضلك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير اليها
في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع حاله الى استدلال العجوز انه نهى صلى الله عليه وآله عن الجدال كما في مسئلة القدر
لدى انه صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابدا وقال صلى الله عليه وآله اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي
عن الجدال بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدال مرأ حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون
تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون
المسلمين يباحثون ويجادلون وكان يجيئهم مظنة ان يروا ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعونا
اليه ونحو ذلك واما النهي من خصوص الخوض في مسئلة القدر فلا يستلزم النهي عن النظر في العقايد الحقة
اذ القدر الذي كلفنا فيه هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر في الكلام
فيه مولمة عظيمة الى ان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله بصفاته الذاتية والفعلية والامر فيه داير بين
النفي والاثبات فما معنى النهي عن النظر فيه الا ان نقول النظر في الطالب والتمييز بين الحق والباطل في جانب
النفي والاثبات اما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال الدليل الطرف
الاخر واما بقيام على حقيقة احد الطرفين فيستدعي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين والا
عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر احتمال عدم القدرة على ادراك الكمال الثابت في عادة برهانه او هيئته
وحصول اليقين في الطرف المقابل مشاهد على بطلان القول الاخر على خلاف مرجحاتها اذا قلنا في مسئلة فعل العبد مثلا
واثبتنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم العقوبة في ارسال الرسل والوعد والوعيد
ومنع الصلحاء اوذم الفساق وغير ذلك مما ملئوا به الكتاب والسنة فلا نضرع العجز عن شبهة الجبر وابطال الحصر

المحققين اذا عارض الشبهة البديهية فلا يلتفت اليها فمن مثل شبهة خلق الخاطر الشك والمذلة في السنة
والكتب اذا اثبت بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم
بقاء حيرة الناظر وجهل حكمة خلقه فهو لا يوجب التأمل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التأمل في الصور
وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى عليه السلم قال الهي ادني عدلك فامره
ان يختفي في جنب عين على طريق فنزل بها فارس واستراح ساعة وذهب ونسي هميانا فيه الف دينار
ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فجاء الفارس فادعى على الاعمى بالهميان وسل سيفه
وحز راسه فقال موسى الهي ضاق صبري وانت عادل فقيل يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس
وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس من اجرة خدمة اياه فقد استوفى كل حقه وكمال حكاية
صحبة موسى عليه السلم مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا لم يحز من ادراك الحكمة عند فكيف
بالعبد عن ادراك حكمة الله العليم الحكيم وبالجملة فالاية في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر مما دخل
التعليم في اصول الدين وعدم جواز النظر فيه   انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي وصحابه
الاشتغال به اذ لو اشتغلوا النقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات والقران الحكيم
مملو من المناظرات مع الكفار بما وقع من الانبياء والمرسلين والسابقين وامر نبينا فقال تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسيما من روات
اصحاب ائمتنا ومن مناظراتهم مع الزنادقة وامرهم عليهم السلم اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي كانوا
اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ورؤية احواله
واحواله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرق التشكيك التي حصلت بعد زمانهم وان اريد انه لم يدون الادلة
والابواب على ما جمعه كتب الكلامية بل هو بدعة فكل حال الفقهاء فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان
بدعة المحرمة هي ادخال ما ليس في الدين في الدين يقصد انه من الدين لا الاهتمام والجد في تدوين
ما سمعوه في الدين ~~في الدين~~ وتشييده وبسط العقائد اللازمة وذكر ما يذب به عن شبهات
الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة منع كونه
كل بدعة محرمة هذا اذا علمت ان هذا الدليل وما تقدم معارضة على القول بوجوب النظر شرعا ولا
يتأتى هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد
مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي مطلق من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه
في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو شكر وجوب المنعم وان انه الخوف وانه تقتضي
معرفة المنعم ودليل اشتراطها القطع ولا اجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد
يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال

بوجوب

بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل النظر والعلم انه لا ابراء الا
هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة تنبيهم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر
على بطلان ما فهم قولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام
ولا تنفع المكلفين من اليهود والنصارى ونفعه للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج
الى القول بعدم الفرق وايضا هذه المسائل وما يجري بعد ذلك انما ينفع في العلم المناظرين المجتهدين
ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا ارادوا اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يقال
تحقيقه عند الناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر وعدمه فيجب عليهم
الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله   يجاحقتنا
انقاعمن ان العاقلين منهم ليسوا بمكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا
يجب اعلامهم لعدم كونهم اثمين كما ذكرنا في القانون السابق وهو حكم الفروع ووجه الدفع نظير
ما بيناه ثمة فان الاشكال امر مقصود من الله تعالى ولم يكتف تعالى شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين
ولا بتقليل في الخير والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد
فبعد تحقيق الحال واحياء المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبيه وتيقظ
فيجب على المكلفين ح اتفاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه يختلف
باختلاف المكلفين وكل طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم
ويطيق فهم هذه الادلة التي بيناها والمجتهدون فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا فيها ويجتهدوا
في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين
وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك
وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف ح يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني
لزوم النظر ومراجعته وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع
فوق ذلك وهكذا فاختص بمراتب المكلفين ومراتب الشبهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف
طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقايد ايضا وهذا واحد من النكات التي كان يكتفى صلى الله عليه وآله
عن الاعراب بالشهادتين لا جهالات المكلف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان
معنى التوحيد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة والمكان ولا على الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا
يعرضه الرضا والسخط المعروفان في العامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الغالب
وكما ان اجزاء الايمان ايضا مما يبتنى على الاكثر ان يحصل تدريجا فكذا الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية
او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد سيجيء تمام الكلام   ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع
في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه منع انه وارد على التقليد لان المجتهد

ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يرد
عليه اشكال كون المجتهد في ان هذا دليله وان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين
الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى
هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا الكلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين من
باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم يطيعون بذلك ويصير تكليفهم ذلك وذلك يجري مجرى بان علم النظر
لا يضر فيكل ما تم في مسلمات الشرع مثل ان هذا الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة
قد خالفوا مسلمات الشرع في حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرة في السفليات وكون المعاد
جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل في تحقيقه وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم اعتقاد
بالقدم وباستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العقاب فان اوجب فهو الاعتقاد بهما فلا يضر المنع
عن النظر في ادلة الخلاف اذ الفرض بقاء اطمينان المكلف بحاله فلا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الدليل
على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة في العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول
العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه ح واجد للشبهة وتنبيه
للاشكال لانه مظنة للشبهة وح نقول اما ان يكون شبهتهم في ما نقلتهم انما هو في ما علم صدوره من
الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع كالاجماع اجماع القطعيين
الخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون المراد الشرع غير ذلك كما يدعيه علماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد
فيه من المراجعة وانه لو كان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لوافقتهم فلا مناص من القول به
وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع
مما لا ريب في حجيتها ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا
هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع
وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل انما يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا القبيل
منع الشارع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة القاصرين
عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمينان
المكلف بحاله ومع زواله فكيف يمكن المنع عن النظر مطلقا   ان الاصول اغمض من الفروع
وابعد عن الاوهام فيها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل انما ينفع في الاعلاء
المجتهدين الناظرين ويصير اجتهاد المذهب فيه منع الجواز بتلبيه العوام فامرهم بمقتضى ما راوه وفيه
مع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به في حيثية اصول الدين فمن قد يحصل
الاغمضية في دقايق مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها فانما يجب العود فيها والنظر
والتدقيق والتعقيب لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها لكفاية من كان قابلا لذلك ومستعدا لرسوخه

للدين

الدين واداء ما كانوا الجاهلين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة الاصول
الدين مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة لمحصل لمن صرف فيها برهة قليلة من الزمان
ويقيم دليل على وجوب ازيد مما تقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبنية
على ادلة متخالفة ظنية لا مدخل لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهنا من الوضوح
بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم
بتحصيل الحكمة اليونانية والتمايز والاسرار بمن تمسكا بان معرفة الله تعالى متقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن
الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما
يصرفهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه هو الفهم بالاحكام الشرعية
وذلك هو موقوف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا
للمعرفة او موجبا لمزيدها او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير موذنا للزندقة والا
لحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم
بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين سنة من عمره او ستين ويعلم بعرف مسائل وضوئه
وتيممه وصلوته وليس عليه في عبادته الا ما علمه امه او ابوه او معلم في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن
الفقه ويحقرون اهل الشرع وسائر انباء ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقومه واستعد للسطوع في هذه المباحث فلا يضره النظر
فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالماتهم ومناظرتهم حال
البحث اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل طائفة من كلماتهم مبني على
اصطلاح خاص واصل مؤسس بزعمهم ولما لم يكن عمل الغافل عن هذه الاصطلاحات في حال
التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا في جهة عدم اقتدار المشرع في ذلك وهذا
كما ترى ان العالم النحل يعجز عن فهم لغة التركية ويتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية
التسلط فلهذا لا انصاف في القول بالوجوب كفاية عمن يندفع به مضرة اهل الشبهة والضلال
انا نعلم ان نقول النبي صلى الله عليه وآله والائمة صلوات الله عليهم بل العدل العارف او وقع في النفس مما يفيده هذه
الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك
وشبهات ولا يتخلص منها الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما تقدم اذ متابعته
قول المعصوم بل العدل العارف يكون في باب الاستدلال الاعالبا ومع الاطمينان الواقع بحصول الحاجة
الضرورية وليس هذا تقليد   قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة
بحكاية سيرة الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم
وثالثا ان ظاهر الاية خطاب المكلفين كافة فمعناه ايها الذين لا يعلمون اسئلوا من الذين يعلمون فاذا اردنا

تقول الائمة للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم
من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما مقتضى متفاهم الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء
وكافة الناس يجب ان يسئلوا اهل العلم الخاص وهو حق الواقع فهذا يوجب تخصيصا
في اهل الذكر لا بقائهم مخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر
لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم في
قوله هذا فيكون نوعا في الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى
الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحوم النظر والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراجه
من الظاهر وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على
المجاز وايضا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا
انما ينفع الناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال واما سائر المكلفين فيتبهم على تقصير
ما وجدته كما اشرنا سابقا ثم ان بعض الافاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة
بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها   انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا
عند ظهور المعجزة العلم بها الا بالاخبار له بعنوان التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال
الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم
كونه لوجود السند ومكنة فانى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الا ما يحصل به
التواتر لكل واحد منهم عليهم السلم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر
بالنسبة الى بعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع انبهام المعجزة وتميزها عن السحر ليس
شان كل احد سيما اذا كان في جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرب قلدوا خواصهم في ذلك وقد
ذكرنا انه ابد في توجيه كلام القوم ممن اطلقوا الكلام وتعقيبه بما لا يلزم منه الحرج   على تقريب عدم
التوسعة في العدل وقبح تكليف الغافل وقبح تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده
تجويز تقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر
ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان
اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة المفصلة ومعرفة المعجزة على التفصيل بحصول الاطمينان فهو
كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا مع ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة
بل له طرق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي والوصي فيمكن
ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليهم من العلماء بل واحد
منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال [illegible] الاطلاق التقليد فيه [illegible] نوعه من الجواز
هو الدليل له الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند الخلف بدليل ما [illegible] الا بالاعتماد على احد بعينه

بقوله

بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وبين عباده لا بد
ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب [illegible] بعثته او معصوما ومحفوظا من
الزلل والخطا واطمأن المكلف بذلك ثم ان ذكر هذا انحصر في هذا الذي هو محمد بن عبد الله
صلى الله عليه وآله فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهر من
الخوارق وذكر له بعضه من الاحوال وقارن بذلك امورا وقراين من حال هذا الذي يعتمد عليه
انه صادق في ذلك وانضم اليه [illegible] مثله وكذا فانه كذا امكان حصول الاطمينان له بحيث
يزول الخوف [illegible] ما يزال الامر انه ظنه في نفس الامر [illegible] بحيث لو عرض له
تشكيك من مشكك فقد يحصل احتمال الخلاف والظن [illegible] الخلاف وهو لا يضر ما دام باقيا على
جزمه غافلا عن لزوم شيء اخر عليه وهذا الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير
الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها للعوام
طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله منحصر
في فرقتين منهم جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة
وقولهم نقيضه وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرين وطريقتهم وحال
الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتامل ويختار احدهما
لما يراه موافقا لا يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر وحرج وقد يشكل
المكلف فيهم بعض مطالب هذين المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب الامامية وحصل
له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ان لم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص
واجب الاطاعة من عند الله ولا يعرفه شخصه ولا يمكنه الوصول اليه ابدا واحتج عليه بانه
ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر
فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين وطريقة الامامية ومخالفتهم متحقق جزما
فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلتزم الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس
الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر مع خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة
مع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي دليلا
لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه [illegible] تقرير المعصومين في اعتقاد [illegible] منهم بعد تشكيك
منهم عقيب [illegible] العوام في الاطفال والنسوان [illegible] عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاجتهاد
ولا يمكن [illegible] بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا ريب انهم قرروهم على التقليد
ويظهر الكلام فيه تماما [illegible] طريقة الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي بينا فنعم الوفاق بذلك

عليه العقل والنقل ويرد غيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون
للاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فلا   انه على هذا يلزم كون المستقلين في النظر
اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك
للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون ثم يظهر مما نقل عن السيد في ذلك بل
من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد   ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد
له الاخبار الواردة في قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا فلم يكن ايمانه
ماخوذا من الادلة اليقينية بل هو ناش عن الظن والتقليد والائمة عليهم السلم كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم [illegible]
ودوام ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحوا في المسئلة عن الله تعالى   قد اختلف المتكلمون
في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل ان تطيعوا فريقا من الذين
اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين
لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا
الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي اساسا بكونهم منافقين او تابعين
للظن واولوا الايات بارادة الايمان الصوري من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا
الاحكام المذكورة في الشرع لمن حكم عليه بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان تم
على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما
بالجحود مع اليقين كما وقع في ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة
لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حق اليقين فقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يكون حصوله
عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل [illegible] غاية الدرجة
بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على
ذلك والاخبار الواردة في العاريين والمستودعين كلها شاهدة عليه وكل ما ورد في الادعية
في الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا
ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان
للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس يختلفون فيها كلهم مؤمنون وما ورد في الايات
والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر على جحود من يحكم بايمانه ظاهرا او [illegible]
فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كافة الناس فهذه العلوم كلها دليل على كفاية مجرد
الاطمينان النفسي فيها واذا لم يتحقق ذلك ولم يثبت مصداق لتلك الايات والاخبار وسقط الاستدلال

باخبار

باخبار العاريين والمستودعين انهم عليهم السلم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة
المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم عليهم السلم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين
كما تدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام اولا بمجانبة ابي الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها
ان علم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد ان اثبات عينية الصفات
واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها وبعض
مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في خلل حتى منهم ايضا يستغربون
عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث ذعلب اليماني   وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير
بعد ذلك ايضا   ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصاحب عليه السلم ان جماعة يقال لهم
الحقية هم الذين يقسمون بحق علي عليه السلم لمحبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون
الجنة فان الظاهر انه سواء من مقلدي الشيعة او من مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان
كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار   لا بد ان يحمل هذه الرواية وامثالها على الغافل
الغير المقصر ولا تسع ذلك فيه كما اشرنا اليه ثم ان [illegible] المقام تقتضي رسم مباحث
ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون
من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين
حيث يشترطون في الدليل تركب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع
وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تريهم يريدون بالادلة
الفقهية الكتاب والسنة وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل
في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو
قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك مختص بالبرهان لعدم الاستلزام في غيره شيئا
لذاته لعدم علاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما يشاهد
في حصول ظن نزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد
الاستلزام فيقال قولان فصاعدا يكون عنه قول اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والخطابيات
والجدليات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام
لا يتوقف على تحقق الملزوم واللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة القطعي
فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف
القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط تسليم المقدمات في تحقق القياس
من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب

الكبرى لا تعقد مثبن فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد
فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم
من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة بالملزوم هي الكبرى وفي الاخرى
الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به
وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو
الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فتم في العالم بانه متغير وفي
التغير بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقته هو ترتيب
قضايا موصلة الى العلم وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل على وجود الصانع لان المفروض
حيث انه معقود موصل الى التصديق [illegible] اذ محض تصور الشيء لا يوجب الوصول الى المطلوب
خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل
على النار بل من حيث التامل فيه انه من الاجزاء الطبيعية المستحيلة من الحطب بمجاورة النار
وانه ملزوم النار في عادة الاسواد بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير لكثرة
دربا لغفل من مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات
الوضعية فلها حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احدهما تصورية والاخرى
تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشيء الموضوع هو معناه التصوري و
والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو يحصل
من الوضع لاستلزامه الدلالة كما اشرنا اليه وبينا ان المقصود من وضع الالفاظ انما هو
التركيب لا تفهيم المعاني ثم يكون تحصيل التصديق بافادة الالفاظ اذا صاحب ذلك المعنى
نظرا الى قاعدة الاستعمال كما حققناه وهو ايضا لا عتبار ايضا معلول القضيتين فلذا لم
مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية انه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة هو معنى الدلالة ولا
فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار
القضاء المتضمن فيهما الى مطلوب خبري ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص
باهل النظر وتعرفها العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب
خبري ومن العيان المغني عن البيان ان كل الناس يحصل لهم يقين بيقينياتهم وظنياتهم ويستدلون اعتقاداتهم
واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على مقاييسها الطبيعية
مع انهم لا يفطنون لا يفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم
ترتب يقينهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم العالم بما يعلمها وذلك لا يوجب عدم

العلم

العلم بها فقد ترى انهم يفرون من تحت الحائط المائل لمخافة السقوط وذلك مبني على ما هو في ذهنهم
من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يترقب سقوطه فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر
من الفرار بعنه المقدمات ولا يترتبها في ذهنه بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يتم انه استدلال بالبرهان
المنطقي التفصيلي استدلال بذلك البرهان اجمالا فادعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما
ولا نقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار والحائط فاذا طولب ذلك العامي بدليل الفرار
وخفي بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك اضحك العقلاء
بذلك المطالب المواخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبنية
على المبادي المناسبة لها بل بالاستعدادات فنقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلالات للبهائم
فلاحظ الكلب انه اذا الارض لترفع بحجر كيف يفر ونظر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا
الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الحسن واليقين
بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له ان ذلك ليس من الامور التعبدية
حتى يختص بالنص مع عدم النص على ورود ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان تشت توضيح
الحال فقس حال العلم بالعمل والدليل على النية فكان التحقيق في النية العمل هو الداعي الى الفعل
لا المخطر بالبال فكذا فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها
تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما تطمئن اليه النفس هو بيان
مقدار دلالة الدليل وليس ذلك شيئا اخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم
وبعبارة اخرى اذا سال سائل هو يجب ان يفيد اليقين اعني اعتقاد الجازم الثابت المطابق
للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي الظن فنقول يكفي ما تطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقد
مر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من قال به المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير افسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج لا
لا يدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان
المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر ومن
المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر فهو غريب القول واغرب منه ما يدعو التوهم الى المناقشة
في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة
على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثر الحشرات وكون الفعل محتاجا الى فاعل
ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر
وكلاهما نظريان وفيه اولا منع كون كل اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون شيء واقعة في

او معادة واقعة فيها انها من فعل الواجب وفعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل
فانهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لما نعلم بالتجربة والمشاهدة الظاهرة بان الاجسام ليست من
خلق العباد نتردد في البئر بين كونه اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ورؤية جنس البئر
اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر او شخصها
اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البئر اما
كونه اثرا او فعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثر
وان كان بديهيا فصح ان نقول ان اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر اما الكلام في تعيين
المؤثر انه واجب او ممكن وهو في هذا القبيل المولود المصنوع واثر قدم المصنوع مع انه ربما لم يوجد
بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له صانعا مثل بعض الات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول
بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام المتوهم ويثبت
المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها
اثر الممكن فان التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم
تصور ذاتها اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء
والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشار والصعاد والديدان [illegible] القمل
الاثمار المسبوقة بالعدم الملحوقة ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ممكن وكل انها
تحتاج الى مؤثر واذا الحق به عدم رؤية صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل
استدلال الاعرابي ان الاثار التي نعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في
الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر القدم وحركة دولاب العجوز فمثل الاثار التي نعلم انها ليست
بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي
والعجوز الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او سكون الدولاب بعد تحريك
العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العجيبة في الخارج
بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق امور المهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح
بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كلاهما فيهما محتاج الى التاثير ومؤثر وتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب
حصولها في الخارج من حصول تاثير قليل وثالثا انا نقول احداث المصنوع بلا تدليل على الصانع بل باعتبار
ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا اليه نعم قد يكون بعض المصنوعات والاسرعية من حيث بلوغه
الصدور التي اوجب الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فلذلك ايضا لا يخرج عن قياس
لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو النظر [illegible] ضرورة وان لم يتفطن على ترتيبه وتحريره

والتوام

والتوام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام مما ينادي بفساده البديهة وليس ايضا
استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا
على معرفة هذا الطريق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان
فان من له طبع موزون ولا معرفة له بحال البحور والتقطيعات ياتي بالاشعار الموزونة البتة
ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة
فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية
والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من القواعد المحسنات اللفظية والمعنوية ولا يعني
الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك وياتي بكلام مشتمل على جميع
هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين جاهلي
تلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قابلة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم
الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مترتبة في انفسهم على ترتيب
طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك الدليل بناقش احد منهم في انه كيف حصل لك العلم
مع انك لم تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير ولجلة البعير اطلاقان مثل حب
الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان
وانه حاصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة
ويتضح هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا لرمانه
بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في
الاول تبعي وفي الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني
لكن حيث المضاف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل من جلة الرمان
الى الرمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير
فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى الحاصل الى البعير وقال انه بديهي
يعني اذا راى جلة البعير من يعرفها يحصل له فورا استحضار انه جلة [illegible] وانه جلة
البعير لا جلة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد والاعرابي ان مراده لان وجود جلة البعير
يمكن ان يستدل على وجود بعير صدرت هذه منه وان هذه الجلة لم تحصل بذاتها ولم توجد من قبل
نفسها لان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى الاول فليفهم ذلك قال المحقق الخارج بعد
اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاب
موضوع عمن قال [illegible] نعم وخالفه الاكثرون واحتجوا له باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم

بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم مجرد العقايد بالادلة القاطعة لا يتوقف قبول الشهادة انما كان لانهم
كانوا يعرفون ادلة الله وهو سهل المأخذ الا انا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون شكه في الشهادة
موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال وان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي
من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ويلقنه بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة
وما اشبهها انتهى كلامه اقول وهذا الكلام لا يلايم ما ظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر
وكلام الشريف اللاهيجي وغيرهما اذ ظاهرها عدم تحقق الايمان بالتقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال
واجب عليه فيلزمه الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان
تاركا للاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام وللايمان معنيان احدهما ما يحصل
معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان
مراد الشيخ بالعفو هنا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان يتوقف الايمان الحقيقي النافع
في الاخرة على الاستدلال وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران
ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في البحث ان المعتبر في العدالة هو الايمان
الحقيقي الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يوجه تحقيقا للمقام على ما ذهب اليه
الشيخ وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين
والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما نبهوا امرهم على وجوب العلم في
اصول العقايد في كل زمان الا ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن
الا مع الامكان فخطاب العام بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق
الامر بالوجوب النظر والاجتهاد انما هو التوصل الى الاسلام التحرز عن ساير الاديان لتاخر العلم به عن
ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الجهة الاخرى
فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لكيلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب قد
يحصل بشيء اخر فهو من هذه الحيثية يسقط عن المكلف بالتوصل بالواجب الاول وان كان ما توصل
به الا ان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم
الحاصل من التقليد فيسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوبه الاخر
فمراد الشيخ ره من كون هذا الخطا موضوعا انه لا يوجب عدم اتصاف صاحبه بالفسق ونظيره ان مثل
اخراج الماء من البئر اصل الوضوء واجب توصلي بمعنى انه اذا انحصر الامر على الظلم فان اتفق ان المكلف
عصى وتكاهل عن ذلك واتانا ما ضحيا بالماء منه وتوضأ به وصلى فلا مانع في القول بعدم المؤاخذة

عل

على ترك ذلك الواجب وكذلك قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل
اليقين من حيث هو ايضا واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار
اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل
الفروع واما على خصوص الفروع التي هي اصول دين الاسلام لخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد
اجتهاد ليتحرزوا عن غير الاسلام ويؤل الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل
تحصيل اليقين والعلاج على الزلل وعدم الاشتباه لساير الاديان وكذا الكلام في ساير الازمان
بالنسبة الى الدين المطلوب فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم جميع اهل الديانات
مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته الى ما هو الحق المطلوب وقولهم
يجب العلم باصول الدين معنا يخص اصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمان اخاص
به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطا موضوع معنى يخص ايضا بالاسلام بل واخص
منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الاخرة فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب
صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى ان تقبل شهادة صاحبه
ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مانوس والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا لو
اردنا من لفظ الخطا المعصية وان اردنا الخطا بل العمد فيختص الكلام بالغافلين من المقلدين
وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما اشرنا
اليه وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق
الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ الذي رأينه في العدة مما يناسب ما نقله
المحقق وضعفه ان ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز
التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة من عمل اصحاب الائمة
وتقرير ائمتهم عليهم السلام على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول
على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه فقال على ان الذي يقوى في
نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو
عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي ذكرناها لانه لم اجد احدا من الطايفة ولا من الائمة
قطع موالاة من يسمع قولهم ويعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقلية او شرعية وليس لاحد ان
يقول ان ذلك لا يجوز لانه لا يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء
من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سايغ له فهو خايف عن الاقدام على ذلك
ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول
وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاده ما لا يؤمن كونه

جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا
احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسمح ذلك لهم الا بعد العلم
بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انشاء الله
واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد من الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او
تفصيل ومن ليس له قدرة اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهايم التي ليست مكلفة بحال
ما ذكره في مبحث اخبار الاحاد قال فان قيل كيف يقولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة
والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح
الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصول معفو عنه والاحكم فيه بحكم الفساق
فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشار اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا
عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة من اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره واقول
يرد على الشيخ امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب والمعرفة واجب
اخر وليس التكليف والمعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ
مستلزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع الثاني ان وضع الخطا
عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين من
وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا
يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ ره في اخر كلامه الاول لمقلدة
اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في عدم الاختيار
ايضا بل عرض بل عمل اضطراري لا يصير منشأ للثواب ولا عقاب فان قيل الميل الى دين الاسلام
فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا باضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من
جهة حسن الظن بهم واختيار وجعل حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فما وجه
جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاخر موجبا للخلود في النار اذ الفريقان
كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما باقيان على اطمينانهم السابق او يتزلزلون
فيه فمنشأ بقاء كل منهما على الحالة السابقة اولى وبقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود
فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بالخروج منهما وهما متساويان فيه ايضا
واصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يستحق اصابة التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب

للوجود

مدخول لها وعدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا
مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام وعدم الكفر امر وجودي كما ذكر الاكثر نقول ان
الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم لكن وان اراد
الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول شهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب
فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن
الطاعة المستلزم للعقاب ما ذكره في تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم
عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة لا يلايم ظاهر ما اختاره
من الوجوب في هذا المبحث ولا يلايم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان
ترك الواجب ما يجب النهي عنه على الائمة وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فايدة النبي والامام
والعالم هو تكميل النفوس لعامة وهو لا يتم الا بابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة
والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا ظهر ضعف ما دفعه عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل
ايضا ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير
مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفاءهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان
لمعرفتهم وحالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز
والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى
الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او
باقتران شهاداتهم بما يفيد القطع من القراين او من جهة خوف وتقية او نحو ذلك مما هو محتمل
فيما نقلوه الا انا نثبت به اجماع وانا امرنا بشانه ان ما ذكره من وضع الخطا لا بد ان يختص
بالعدول التاركين للكباير والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية ح وهو عدول
من القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة
الى الدليل فمذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور
في كلامه غير صحيح فان حكم النبي صلى الله عليه وآله باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم
وجوب الاستدلال على العفو ايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حاله ان ايمانه كان في
الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزة او غير ذلك ايضا وقد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام
له معنيان لا يتوقف على الاذعان فضلا على الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله
في زمرة المسلمين اولا ثم تتميم ايمانه وتثبيته وتسديده على التدريج حسب ما اقتضاء الصالح وحاصل
تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل ما اساء في كيفية الاصل بالاجتهاد معتدد ولا فرق فيه

بين الحق وغير الحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللآيات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا
ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من المرجون لامر الله
فلعله يخلدهم في الآخرة ونعاملهم بوفق حالهم ح وكذا ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يدخل الايمان
في قلبه ولم يتبين اسائة عقابهم في الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا بد
ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكنه سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي او تجاوز عنه بكثير او لم يبلغ بعد وقال بعض
الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل
المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف انما هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا
والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم والاكثر على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة
لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالتسع مع انهن انقص
عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو
دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لكونهن احق بتعجيل الحمل لنقصان عقولهن فعللهن
بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور وان الذكور لكونهم اكثر مورد الحدود والمصائب وانقل
احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكفلهم مؤنتهن فلا بد لهم من تحصيل التدرب في امر المعاش وفرصة
تكمل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم انما هو من حكمة وان لم تبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان
مراتب الايمان مختلفة لاختلاف الاستعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا
الا وسعها ولا يكلف نفسا الا ما آتاها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والآيات والاخبار الدالة
على رفع التكليف والغافل كثيرة كما اشرنا اليها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى
القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر وتاركا للاستدلال
مع الاصرار وهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بيناه والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة
وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين
عليه في الدنيا فلا يصح ايضا لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال
فلا يحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا
يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الآخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله
كسائر المستضعفين من المسلمين لا اشكال في الفرق بينهم وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم
بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق
ايضا واما المقلد المحق الظان العالم بوجوب النظر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة

المؤمنين

المؤمنين في الدنيا والآخرة وكذا هو كافر اذا لم يقصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو
محكوم بالكفر في الدنيا ومرجو في الآخرة ومنه يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد
فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود في الايمان وهو الايمان
بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر
في البرهان والحكمة وغيرها وهو مقتضى اطلاقات الآيات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في
الظاهر ومرجو في الآخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجري عليه
احكام الكفر كما مر لكنه مرجو في الآخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذا الظان واما الغافل فهو كما
في الدنيا والآخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلد فلاحظها ولاحظ ما قدمناه في المقدمة
وفي تضاعيف الحالات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان واما المجتهد فالمشهور ان
المصيب في العقليات واحد والآخر مخطئ آثم وقد مرت الاشارة الى الكلام فيه فراجع وستسمع
في القانون الآتي انشاء الله تعالى الثالث ان المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا
خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن القبايح
ويرجع تفصيل هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل
القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به
فلذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وما جاء به تفصيلا
فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان
قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما يطلع عليه
مما جاء به النبي ص يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم
كيفيته كالحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة
كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفيد اليقين في كيفيتها من اخبار الآحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احد
من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي ص خصوصا الجسماني منه وان قلنا بحكم العقل بثبوته
في الجملة كما هو الظاهر الراجح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا
الآية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع
به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا
بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص الكلام بنبينا وائمتنا
فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما
النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل كونهم معصومين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم

لم يكن من اجتهادهم وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى
المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتأمل
سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي كان التكليف
في الاول هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنها اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة بعد في
الوصي حينئذ   من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك
ومن تأمل في ذلك يظهر له ما ذكرنا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل
معرفة التوحيد وعدم امكان الرؤية وعدم جسميته وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة له تعالى
وصفات النبي ص وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز
الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب
الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان
بما جاء به النبي ص واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ
الدليل على حقية النبي وصدقه فيما جاء والدليل على حقيته فما علم انه مما جاء به النبي ص ولكن الاشكال
في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم انكاره ما هو والضروريات اما من باب الاعتقاديات
واما من باب الافعال والاعمال فقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء
متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا
للشرع والاشكال ح في مقامين   ان ما فهموه مخالف لما فهمه اهل الشرع السالكين على ظواهر
النصوص هل يوجب علم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا   انه على فرض كون مقتضاه
الظواهر بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا والكلام معيار التكفير في انكار
الضروري هو انكار صدق النبي ص لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فلو لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به
لا يمكن تكفيره ومعرفة ان الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا من مسائل الاجتهادية
ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان القطع وآخر يحكم
بعدم ضرورته بل وربما يحكم بعدمه بل وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا
ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون
الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق
صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم
بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول وينكره وهذا العلم
انما يحصل بالخصوص وحال المنكر او قرائن او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال المكلفين وحال

المكلف

المكلف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم عليهم السلام ادرءوا الحدود
بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ح فنقول ان الاشتباه في كون
المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه او من جهة مانع من الاقبال عن الاسلام بسبب
او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار آحادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ
الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة في جهة اخبار الآحاد
او المسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه
من باب عالم المثال الموجود في حالة الرؤيا كما يقول الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان لفظ
لفظ الجنة والنار والحور والقصور والنهار والتشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة
هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها لاعمالها الحسنة
والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشاؤون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم
الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلة العظمى
والمزلة الكبرى فان فرض لهم علم التقصير في الاجتهاد وادائهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم
ولاهم يعذبون في الآخرة بذلك اما عدم التعذيب في الآخرة فلئلا يلزم الظلم على الله كما بيناه سابقا
واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة
بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام النقل
المسلم في الشرع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي
بل بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه
مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه من قواعد الحكمة وحب ما فيه من ضوابطهم وهو سبب هذه
الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك
فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضاه في العلم او العمل لا كثرة السؤال الى انكاره ما قاله
النبي ص مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من
جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله ورسوله واليوم الآخر في الجملة هو
اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم ينبغي
لما تلي عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر فيهم ضروري الدين وغيره وبعباده وملاحظة
حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة انما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل
بالتسامع والتظافر واكثر البلدان والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا اليه في مبحث خبر المتواتر وما يبلغ الينا منها
من دين نبينا واكثرها من باب القراين والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوة الخمس في ديننا

يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة وسلفهم
وهكذا الى زمان النبي ص على شرايط التواتر بل وان لم ينقله لواحد بطريق واحد اليه فضلا عن
التواتر وكما ان الافعال قد تصير ضروريا فقد تصير العقايد ايضا ضروريا فقد ترى الامة عوامهم
وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويدينون به ما يفهمونه
من ظواهرهم فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء
والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك من دين نبينا ص فمن قال انه لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا نار
مع علمه بان هذا القول صادر من النبي ص وهو مكذب له ص فما هو كافر واما من يقول ان كلما جاء به
النبي حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان ههنا
جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو
التشبيه والتمثيل كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص ايضا مجمل فيه مجاب من وجهين
ان المعتبر في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث
على الكافة منزل على متفاهم الكافة وجملة الايات والاخبار جلهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك
الظواهر ما هو ظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى هو يدين ذلك منها ملقين اليهم الى
هنا الان وصل الى ارباب الطايفة الحديث ثم الينا فالمعتبر انما هو فهم ما على تلك الايات والاخبار
ومخاطبها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على
مقتضى حاصل فقرا الى من هو احقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل السر ونحن
مطلعون بما فهمه منها محض دعوى خالية من دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا
واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس ممتنع
مما ذكروه عيان ولا اثر ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز
ولا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة وبراهينا الساطعة
قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة
لنا بل انما هو تفصيل منهم على الشارع حيث لم يعلموا كلامه ولم يغلطوه فتلك منهم منة عظيمة
على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما استشنوه ويتم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك
فان قام البرهان القاطع على شئ مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات ايات
الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظواهرها لكون قبح الظلم والتجسم قطعيا مبينا واما مثل قوله تع قل
يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قطعيا يدل على خلافه حتى يأول والحاصل
ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي

لم

لاحتمال صحته وان كان في غاية الضعف فيجب طرح ما خالفه من الادلة العقلية وان
كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين وانى لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد
الجسماني او عذاب القبر او امثال ذلك وذلك ان كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر
صادرة منه مسلم بالفرض والحمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى
البعث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب
والقرينة هو ما ذهبنا اليه من جهة العقل قلت ان كان ما ذهبتم مرجحا لارادة المجاز وان احتمل
غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة وتقدم ذلك المرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول من
قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان
على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك
معترف بكونها ظواهر فانت ايضا ظان من دعويك قلت ان تعاضد الظنون قد يفيد القطع
مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين
بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد من الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا
محتملة ان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد في
الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضرع ومن السجود اظهار غاية الذلة
وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما بلغت الامة الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها هذه
الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذا اخبارهم عن سؤال القبر
والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني والايات
والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم
الى منكري الشرايع راسا من حكماء يونان وامثالهم فالمنصف المتامل اذا لاحظ الطريقة
وارباها والخالفين لها وطرايقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير
من ادعى شبهة في ان الارض متحولة والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك في الحس والعقل
والنقل ومسئلتي والتي فيها الكلام على هؤلاء هو ما تقدم وان ما يختارونه في مخالفة اصول الدين اما من
باب ما يؤول الى انكار ما هو من الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره وهو ايضا
مثل انكار ما اخبر النبي ص عالما بانه من النبي ص والاول مع التقصير مستلزم لكفره في الدنيا والعقاب
في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول الثاني واما الثاني مع عدم التقصير كفر ولا عذاب ومع التقصير
لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد ان يحكم بكفر منكر الضروري وفي التامل التام
فيه حتى يظهر لك الامر ولا تختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان كلام

انكار الضروري كفر ليس بلفظ القران ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل
مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد في اهل الدين ويحصل له
الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو
مما يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معتبر مما استفاده العقل في ان من انكر انه من النبي ص فهو
منكر للنبي ص ولا يمكن فيه ان يتوهم بمثل ما يتوهم في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا
لما اخبر به النبي ص ولا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى
يكفي فيه الظن بالمدلول كساير موضوعات الالفاظ ولا يحضرني الان خبر دل على ذلك واجماعهم المستفاد
من كلامهم قابل للتعدد المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس
الامر وما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدمه واثبات الحكم عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود
بالشبهات وبالجملة الذي يجسم الاشكال هنا بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على
الامر يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد له من العلم بالانكار بالخصوص
ولو من جهة ملاحظة القراين من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت هذا الكلام
نفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث
لم يحط خبر الكتاب وانما ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا تفوتنا فوايده عسى ان ينتفع
اخواننا المؤمنون ويكون ذخرا ليوم الدين اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم
انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهنا
دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشبه ضروري
الدين بضروري المذهب ايضا ~~يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهنا دقيقة لا بد~~ كما لو
صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي ص وانكاره في الشيعة انكار ضروري
بخلاف مخالفيهم فتم اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وبحكم الاجتهاد في العقليات
والشرعيات في ذلك مختلف وقد مرت الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا
ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام
مخطئ ثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطا
لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد انه ادرك ما طابق
الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول
الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظاهر بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى
عدم الاثم فيكمل الكلام ان مواد المخالف هنا في الاصابة وعدم الخطا انما هو ان كان الخلاف في الاسلام

مثل

مثل الجبر والعدل والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين
اذا كان المراد من اصابته عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر هنا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة
بمعنى ادراك ما في النفس وقد عرفت التحقيق في المسئلة فان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطا الحق وان
قلنا بجريان من حكم الكفار عليه اذا اخطا الاسلام احتج الجمهور بان الله كلف فيها العلم ونصب عليه دليلا
فالمخطئ له مقصر فيبوء في العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين
عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي ره
وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى الوحدة وعذاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي
احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على المتعمد وان جعل المناط في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان
فيساوي فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الخاطئ المجتهد في دينه مع
عدم تقصيره مستحقا للعذاب دون مسلم مع تساويهما في المرتبة والحجة وكما اشرنا سابقا ويشكل المقام
من جهة دعوى الاجماع في الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن
تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان نقول مراد من ادعى الاجماع
انما هو في حال العلماء والفضلاء والمجتهدين الطالبين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل مطلقا من
يجتهد في دينه وان كان عاصيا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى ونفسه ولم يقصر ليس
بعيدا من الصواب بل هو دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه
المسئلة على مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل
الذي ذكروه من ان الله نصب عليها الدليل يشمل العامي والمجتهد وكلما ذكروه من
وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي
والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا اثما لانه لا يمكن ان يختفي عليه الحق فهو مقصر
وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون
السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب اثاره عليه في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد استدل
بقوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا واليهودي اذا جاهد في الله تعالى الى الاسلام
فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر المراد بالجملة فينا في حقنا والجاهدة مفاعلة مستلزم لاثنين
وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون الخصماء من
شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار والمحاربين ايضا في حقنا لنهدينهم الى سبلنا ولنعينهم
على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان ولنتم عليهم بهدايتهم سبلنا الخاصة
الموصلة الى مراتب القرب لا تحصل جهادهم بدون اعانتنا او لنتكلم لهم هدايتهم جميع السبل او نحصل السبل

التي لم يهتد والبهائم ما هدوا اليها ولا دلالة في الاية على مراد المستدل وظاهر الاية ان حقنا انهم
من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن
حق الله فلا يرد ان نفي الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله
نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم عن انكر مطلق النبوة لا تبديل نبوة عيسى بنبوة محمد مع
ان كلمة جاهد وان كان بمعنى اجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله وعمن
ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال
في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم
مع ان دعوى ذلك في جميع المسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث ونحوها
في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه
فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا
المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيبان يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم
لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا ومن لم يصب فهو مقصر اثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا التي المحقق
الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما آثمون مقصرون او بالعكس وورد هذا البحث في الفروع
وعدم انطباق الاية عليه اظهر من ان يخفى والقول بان السبل هنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه
يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا فانه في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع احتج الجمهور ايضا
باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا لا يفرقون بينهم بذلك الى النجاة وهم لم يفرقوا
بين معاند ومجتهد وحال عنهما والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام
الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب غير المقصر فيهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل
النار فمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر
منه المعاندون والمقصرون بل هو ظاهر في الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة
الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون
اياتك ويكذبون رسلك واما تخير الجاحظ وهو ما مر انه غير مقصر فقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض
اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد والنتيجة فهو
اضطراري لا يمكن المكلف تخلفه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق انما نشأ من سوء الاختيار
الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما
الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل
والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ

في العدة

في العدة وهذا في حق المجتهدين من ليست ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين
في جنب العقل او في المجتهدين للعابدين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويجادل في
خصوص مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه فلو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر في الكلام
في امثال ذلك مع الجمهور فان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد لا دائما بعد امكان
الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب مما اختفى اليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان
هو ما مر انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين اعلم والكلام في ذلك نظير الكلام في تكليف
نفس التكفير مردد ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والاثم ومن لا يستحق وان الاصل ان
المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات
كالعبادات الشرعية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطي
غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على مسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده حرجا فعدم
الوصول اليه كاشف عن تقصيره فهو كما لو كان كذلك ويختلف ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ
قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة القطعي ويحكم الاخر بكاذبه ويرجع الكلام الى نظير
ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل ساير المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ
الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطا بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في
التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه تعالى تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها
حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب بحكم الله غير اثم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا
معينا والمصيب واحد ومن اخطا فهو معذور لا اثم عليه وهذا هو المختار اصحابنا على ما نسب اليهم
العلامة في النهاية والشهيد الثاني في تمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو
مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى واليه كان
يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا
ويمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام
بما نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اجتهادهم بالقياس والراي ثم العاملون بالتخطئة من العامة
اختلفوا فقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقايلون بانه قطعي اختلفوا
بعد ذلك فمنهم على عدم الاثم فذهب بشر المريسي الى كون المخطي اثما والقايلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم
يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه ظني والقايلون بانه قطعي اختلفوا
مامور بالطلب اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل
من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب

الى الصواب وهو اصالة عدم النقل في الاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع
تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاؤهم في الاجتهاد المقصر انهم لم يكونوا
اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الايات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في كتابه والسنة وما روي
من النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قال بعض الاصحاب
وهذا وان كان خبرا واحدا الا ان الائمة تلقته بالقبول ولم يجد له رادا قال والاخبار الدالة على
ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين عليه السلام
في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام
فيحكم فيها برايه ان ثم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد فامرهم الله سبحانه بالاختلاف
فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فقصر الرسول صلعم عن تبليغه وادائه والله سبحانه
يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى اخر ما ذكره عم ثم ان وجه الجمع بين
ما ذكره عم وما يستعمل في امثال زماننا هذا الزمان هو ان كلامه عليهم السلام على العاملين بالقياس
والراي بالكتاب والسنة والى هذا يشير كلام الشيخ في العدة ونقيده بما نقله من المذهب من مشايخ
الامامية او ان مراده عم انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى علوم
في زمان الحرج والاضطرار وسلب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين
المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل فهم الحكم الى الله والى رسوله لا الى الراي والقياس وان
الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على حجية ظن المجتهد لبعض ما يوضح
المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب بحجة ان القائلين بالتخطئة
يغلطون ان التصويب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم
لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التحري وغيره ثم ان الشهيد
ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه
هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في الخارج مطلقا
ولنا قول اخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى
خلف من لا يرى وجوب السورة والتسليم او نحو ذلك ولم يفعل او فعل على وجه الاستحباب
حيث يعتبر الوجه ففي صحة الاقتداء به قولان مرتبان ويتفرع على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها
انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر يخالف اجتهاده في اصل الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان وغير ذلك من

التفريعات

التفريعات فتامل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما
لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعلم دليل اخر بعد الوقت الاول والاجزاء
كان حكم الله الظاهري في حقه فالاعادة لا تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة
لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطا فيه صوابا واستلزام القول بالتخطئة
لبطلان الاقتداء بمن يخالفه في الراي ممنوع فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده
لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبيحة التي
قطع حلقومها فقط ممن يرى حليتها بذلك ويجوز للمجتهد المقلد لمجتهد اخر مخالفه تقليده عموما
ليس معناه انفاذ الاحكام الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه
ممنوع والكلام في امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من
باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في اخر البحث وكيف كان فلا ادري للبحث في
ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور وعلى ما يتوقف
عليه تحققه وهو امور العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث
عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام في علم اللغة وقصارى فيها الموجبة تغير معانيها بالماضي
والحال والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة بتركيب
العوامل اللفظية والمعنوية على المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات انما يجب كون المجتهد صاحب
اللغة كالمستمعين الخطابات المحاورين مع النبي والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من
افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها
فلا وجه لما يقال ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة
مراد النبي والائمة صلوات الله عليهم بتتبع كلماتهم وموارد لها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد
على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء
المتتبعين الحاذقين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه
العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ علم الكلام اذ المجتهد يبحث عن كيفية
التكليف وهو مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه
العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء
مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا اذ التحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين
بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط في جواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا
استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم اقر وتاب وقطع

بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان
لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحته الخ وهذا
هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بمعارف الخمسة الا ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو
مشترك بين المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال
ان معرفة الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين
في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر واراده خلافه من دون
البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسائل الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان
عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ وامثال
ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام   معرفة المنطق لان استنباط المسائل الفقهية يحتاج
الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي وبديهيا
وتحصيل النتايج من المقدمات موزونا بطبيعها لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن مرض
الاعوجاج والمنقلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لمرض
او لو دفع غيره في الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان
المنطق لو كان عاصما عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطأ في
كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطأ الاغلب   معرفة اصول الفقه وهو اهم
العلوم للمجتهد ولا يمكن تحصيل الفقه الا به ولابد ان يكون على سبيل الاجتهاد كثرة الخلافات فيه بل وكل
الكلام في خلافات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد
والاناء والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه من تحصيل العلم وما قيل ان مسائل
الاصول مما لابد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا وجه توقف الاجتهاد في الفقه
عليه وجوه   من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا على لسان العرب او
ادلته والعلم باتحاد عرف الشارع وعرفنا بل العلم بمخالفتهما في كثير من الالفاظ في كثير بل يحصل العلم بالاتحاد
في بعضها والكلام لنا فيما عرف واد الشارع او اصطلاحهم واما فيما لم نعلم المراد والاصطلاح ونعلم
التغير لكن لا نعلم وعرفه بخصوصها او نشك في التغير فنحتاج الى معرفة ان الحالة كان على وفق
عرفنا وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم
في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة يحصل
بالتبادر واماراته فيثبت الحقيقة في عرفنا او في العرف ثم نضم اليها اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف
الشارع واخرى نحصل بالاستقراء في كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه

وورد

ومن ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية
والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ
ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا
به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا
يثبت بالاجماع والاخبار ان فيها ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومحكما ومتشابها
وظاهر تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع
عليها وايضا نعلم بقاء التكليف ونعلم علم الناس عن العمل بها فلابد من معرفة العلاج
وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث الترجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها
وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم
بقاء التكليف ونعلم علم الناس عن العمل بها فلابد من معرفة العلاج وكيفية العمل
وذلك يتوقف على معرفة مباحث الترجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما
كان استنباط الاحكام مبهما مع الاختلافات الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة الى
الفقه والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين
الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شأن
كل احد بل لا يتمكن منه الا واحد في كل زمان فلابد ان يكون تكليف من ليس له هذه الرتبة
الاخذ ممن له هذه الرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد لان المجتهد من
هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هو وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط
تمكنه من النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولابد ان يكون الواسطة
عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته للعامي وغير ذلك
وكل ذلك يعلم في علم الاصول   ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلابد من معرفتهما ومعرفة
اقسامهما ومعرفة الحجة منهما ومن غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة
حال كل من اقسامها وكل ذلك في كتب الاصول   ان من جملة الادلة دليل العقل ولابد
من معرفة ان اي الحكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به او غيره   انه اذا لم يوجد
دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة
او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول   انه اذا اقتضى عموم الكتاب
والسنة شيئا او اقتضى العقل او عموم اخر خلافه والتفق اجتماع العاملين وفردا كالصلوة في الدار
الغصبية حكمها ماذا وهل يجوز كون الشئ الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا وهل ما الوامر الشرع

لشئ في العقل وان كان يحكم بان فعل مقدمة ما لابد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك
الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا واجبات شرعيات متعددة ام الواجب انما هو
الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من
المسائل الفقهية ولابد لها من ماخذ فلابد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشئ
يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والتكفل بجل ذلك هو علم الاصول
واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يحق الدخل عليها ولا يرد الى تامل ولكن
نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يجب انها كلام تحقيق منها ان علم
الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قدمائنا وخيار اخباريينا لم يكونوا عاملين
وكانوا يستدلون بما ينقلون عن ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك تقررهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك
الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكر
من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض كما يدل على العدم من عدم
تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده راسا ولعله قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين
امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن
مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فما نحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك
العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص
والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد
وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم
تغير العرف حينئذ كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم
احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار
اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما ورد في الروايات ان الراوي مثل الامام عليه السلام ان الله قال الاجماع
عليكم ان تقصروا الصلوة ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب وقرره الامام عليه السلام على معتقده مع
انه كان من اهل اللسان واجاب عنه عليه السلام ربما بالقلب بانه تعالى قال في سعي الصفا والمروة فلا جناح
عليه ان يطوف بهما وهو واجب يعني ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية
قول ابراهيم على نبينا واله وعليه السلام بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكل في
بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم ام او حكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله صلى الله عليه واله
معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا
يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل وادعى بعضهم

استحالة

استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي امامهم وكذا النزاع
في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا فلا نسلم كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر
من كلام فضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي في كتاب الطلاق من طريق الامامية كانت
القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار المغصوبة كما اشار اليه العلامة المجلسي ايضا في البحار وكل
كل مسئلة ادعى الاجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف
من وجود القول بتلك المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن بعاقل انه اذا دار الامر بين النفي
والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا
اذا قلت لك هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشئ
منها فهذا شطط من الكلام وان كنت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مثلا اصولية واما كنت
كانوا قائلين بعدم دلالته على الوجوب فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون في المسائل
وقال كل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما روته اصحابنا ولعله فيما
لم يبلغنا ما يدل علينا ذهب بالحوادث كسائر الاخبار او بسبب انهم لم ينصوا بها بسبب انهم لم ينصوا
بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كانت يقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الداب والديدن
في الفروع اذ لم يجر عادة الله بان فصل العلوم الغير المتناهية دفعة وكل تعلمها فقد تفاوت احوال
الازمنة بل الاشخاص في زمان حتى اقتضت المصلحة يظهرون ما لم يظهروه في الان الاول وقد يقتضي
المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد تقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه او لا ثم يفصلوها
وقد يقتضي الاجمال احوال التفصيل على اذهانهم لامكان تحصيله في الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول
الدين ايضا فان النبي صلى الله عليه واله كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة مما اجمل
في الشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمانه وكونه
مستجمعا لصفات الكمالية بحيث لا يلزم منها التركيب والاحتياج وطول الاعراض فيه وغير ذلك
وعلم صدور القبيح والعفو عنه ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول يتضمن امور كثيرة من
صفات النبي وعصمته وصدقه وحقيقة ما جاء به واخبر عنه وما قد توصى به لما بعده من امور
الخلافة وغيرها ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل المكلفين في الان الاول فلعل مانع من اقتضاء
المصلحة تفصيله ثم ان تزايد مسائل الاصول في البحث ملائمه بعد اثبات حقيقته مجملا بها وثبوت
اشارة المعصومين اليها اجمالا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في ساير العلوم حيث تتزايد يوما
فيوما بحسب تفطن الدقائق وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا هذا
المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقاة من الشارع او مدلولة في ايام حاصل الاخبار وسنتهم

اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه الاقليل من لا اخبار
مع وفور مسائلها المخترعة عليها بعد تدقيق النظر فقد كتاب الاقرار من ابواب الفقه
مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قولهم فقد ترى اقرار العقلاء على انفسهم جائز
وكتاب القسمة كل يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا اضرار وكل كتاب القضاء الزمالها
تتشعب من قولهم عليهم السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا قل نحو ان يتفرع
على استحالة الفرع على الله ثم مسئلة اجتماع الامر والنهي علما انه قوله وكل وجوب المقدمة على
القول به بنا دعى على الدليل المشهود من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب من وجوبه
لولاه وكل عضون ما تشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول
مثلا ان من فعل الصلوة في الدار المغصوبة يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات
الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب تقتضي التحريم فهل التحريم مقتضى البطلان
او موافقة الامر مقتضى الصحة وعمومات النهي عن الغصب تقتضي وقوع التعارض بين مقتضى
دليلين فمن لم يبين اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب
عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل تصح صلوته ام لا فمن لم
يحقق ان الامر بالشيء هل تقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه
معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل
والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها
من غير عسر وحرج فلا يصل فيها ويقول للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم
غير منصوص عليه فالعمل بالاحتياط ولا يضرنا والجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر
بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل آخر عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي
يدل على احدهما فح يعمل العمومات المطلقة عملا بقوله عليه السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي وبقوله عليه السلم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان
وجاز فعله لا من حيث هو كل او تركه عملا بقولهم وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجى من المحرمات وبقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا
الفعل وقوف كان عدم الافتاء وقوف وبالجملة نحن ببركات ائمتنا عليهم السلم لا نحتاج الى
القواعد الظنية الاخذ لا يخفى في هذه الدعوى من عدم الارتباط بالماخذ وبيانه فرفان الصلوة
في الدار المغصوبة لا اشكال في حرمته حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في
الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب

الاعادة

الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان
الاحتياط منه وبالمكلف ان يتركه والاعتراض عليه ولا يكلف مع الجهل للزوم التكليف بالمح
فان قلت بعد ثبوت تحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له
قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص عن الغصب والسكر من جواز ما ذكرت انما هو ما قبل
التوبة فلا بد من القول بوجوب الاحتياط او رجوع الى البراءة الاصلية او الى المسئلة الاصولية
والاول مع انه ضعيف كما حققناه لا تقول به وثانيا رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد لثبت
كونه مما لا نص فيه فتحرى فيه الاصل وهو الاحتياط او هاتى المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد
من اصل البراءة او الاحتياط والتحريم مستفاد من الاخبار الاحاد من اين ذلك العمل بخبر الواحد واصل
البراءة او الاحتياط والتحريم مستفاد من الاخبار الاحاد من اين فلذلك العمل بخبر الواحد اليس جواز
العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع
وما ادعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققناه في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا
سلمنا من اين يترجح احد من الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبتنية
على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف
قلت ثبت لك جواز التخيير وهذا حقيقة الاصل وخبر الواحد فترجح المنفرد مع ان تلك الاخبار المذكورة
لا يقبلها الامن استصحاب ثم من العجايب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل
هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول ان اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل
الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذا مستفادة من الادلة القطعية القطعية وما
ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء عن بطلان
ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع
في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي
القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي
لاستلزامه التكليف بالمح او ثبت التكليف بالمح ويدعون القطع وما لفوهم ايضا يدعون
القطع لعدم الاستحالة وقد حققناه في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في
نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل في الحكم في بعض
الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما
يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه حكم منه والاخر بخلافه ولا
ريب ان كل واحد مكلف بما فهمه وقد مر في الكلام على اجتهاد في اصول الدين الى ما ذكره

نتيمسك في الخطاب بما استفدته من الاخبار الاحتياط والتوقف قطعا فالى حجة او ما وجه مع
انا قد منا حققنا انه لا مناص من العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا
ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسيجيء ايضا فيما بعد انشاء الله تعالى ومنها ان
البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر
والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل
التقليد عند له بلا تقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكمه ملك على رعيته وعهد
اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر
والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو ترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي على
النفاق معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه بالذم مما لا ريب فيه ودعوى
بلاهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي عينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع
العظيم بين العلماء في حجية اخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما
ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا الحاضرين وغاية
ما يمكن دعوى الظن بكونها امر الشارع ونعلم ضعف ما يدعونه في قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه
مع ان من يفهم العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون
بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراد المعصوم عليه السلم ووجه منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم
له وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثيرة من المسائل الاصولية في مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاشتراك
والاستصحاب والبحث عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكره يعلم الجواب عن
المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك من حكم واحد ولسانهما متحد ومع
تحالفهما فالمترجم والعرف كاف فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غيرها بيله من القواعد النقلية
التي يتم تحاود عما عليها وان لم يلو بناء على التفصيل ولم يضطا على الانفراد مع ان لنا ان نمشي
في انكار ما هو الحق الحقيقي بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه
مع احتمال نسخه بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل البينة نفس الامر ومن هو
ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص من ذلك وايضا الامر الذي
نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا واما اذا نقله الثقة بعد نقله النهي كما في طلايع هذ
المراد ان ذلك الامر هل هو الوجوب ام الرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد
فاذا لم يطلع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم
بسبب اتحاد [illegible] الملك وتبادرنا بالعهد وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون احتياج الى هذه

القواعد

القواعد قلت فاين مثل هذا فيما نحن فيه وكذلك يظهر الجواب مما ذكر من قوله وبين له المخلص
عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فخرجت وان كان
في الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج
تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور وسيجيء الكلام فيه واعلم ان الاصول ليس الا نقل الاقوال
المتفرقة والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم
فلا يستقيم في الدنيا علم كان لنا اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى
قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فقهائكم انما في جهة رخصة الشارع واعرضنا عما يرد
على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم وافهامكم في الجمع بين
الاخبار وفهم معانيها فهل العمل على مقتضى قواعد الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم
ان مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه قلنا نظير
ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهل لا يرجعون في مثل ذلك الى اصل
البراءة او التخيير او التوقف ونحوها فمن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف
وبالجملة هذه التشكيكات الواهية شككم ومنها يعرف حال ما لم نذكره العلم بتفسير آيات
الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسمائة
آية على ما هم وبعض الروايات التي يدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة
اهل البيت واعدائهم او ارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام
ونحو ذلك وهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن في الظهور والبطون
والا فلا يستفاد من ظاهرها الا من للعقائد المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القرآن في
الاخبار بين والجواب عنهم فراجع العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها
او كان عنده من الاصول الصحيحة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى
مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص وجه الاحتياج ظاهر
العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان
العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم واذا بنينا اثبات حجية الخبر الواحد على
الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به فان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال
ان حال الرسل اذا بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن ولا حظته في ذلك تفاوت حال الاخبار
ويتميز الراجح من المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا ما يوجب الظن بصدق خبره وذلك
لا ينافي امكان حصول الظن باسوا اخر فان التحقيق ان حجية العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح

بل ولا الوثوق والحسن اصلا بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتقاد الجزم
بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار الاحاد لا بحصر في الخبر الصحيح مع انما
ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما وقوله عليه السلم خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وقد اورد
هنا شكوك ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها
قطعية الصدور عن المعصوم فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى
فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع دعوى قطعية اخبارنا سيما في امثال زماننا
من اغرب الدعاوى وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو
معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المدونة فلو فرض امكان المعرفة بها بدون
ذلك لكفانا اذا عرفت هذا فقبول الروايات الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق
ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة فتدل دلالة فان قلت انها قطعية فثبت الاحتياج
لا احتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتب الكشي والنجاشي
او من غير ذلك فثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست
بقطعية فهو مناقض لما بنيت عليه الدليل من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار
فان قلت انا لا ندعي الا قطعية الاخبار لا قطعية جميع ما فيها قلت حال المقطوع به بعض
فائدة القطعية والى لك بتعيين ما هو قطعية ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة
وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست في القطعيات وغيرها
منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار
التي يسئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة
السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز حمل ورد الناقص عن المعصوم عليه السلام الا من باب
التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والا
فهمية الى معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعلمها فظهر ان
ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومع الحجة
متعارضاتها بما ذكره عليهم السلم مع ان في اخبار الكتب ما يدل على ان الكذابة والغلاة
قد دسوا اليهم بكتب اصحابنا انهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فاذا كانت تلك
الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا مندرجة فيها وهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القرائن
التي توجب القطع على زعمه منها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة
في الرواية

في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا ظاهر هذا الكلام
ظاهر هذا الكلام فاعلم انا استظرنا هذا المدعى من روايات امثال هذا الراوي يعني انه عرف
من جزمه في نقل الروايات واحتياطه مثل ترديده بين المعنيين المتقاربين المحتملين في مثل قوله
في الموضع الذي يشك اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل
ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء باما منه وليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا
الا علم حال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل بهذه
المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره ايما كان يروي فاول ما ذكره انه رجوع من الاحتياج الى معرفة علم
الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه
ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء باما منه كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته
التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه الثابتة وعلى
فرض كون اصله متواترا عنه مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية
من ذلك الاصل اذ لعله نقله عن معنى من غير اصله ولا متواتر وعدم التعيين واحتمال التوزيع في
القطعية وثالث ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء
والكذب وحوالينا الى المعهود الغفلة والخطائية مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول
لو سلم كونها متواترة عند الصدوق لم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن
مثل الصدوق غير غريب وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة ممنوع اذ كثيرا ما يدلس
المرائي اموره في ترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال
بحيث يحصل القطع بعد سيما لا مثالنا اذا ما بنا في غاية البعد ثم يمكن حصوله للمعاصرين
الحاضرين المارسين للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بعونتنا احاديث
المشتملة لمثل ذلك بعد الف عام او ازيد وسيما مع ادعاء وفوره سيما من الفساق
والمخالفين ان غاية ما ذكروا ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه في المعصوم
عليه السلم وليس كل قطع يوافق الواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون
تقصير منه وسابعا ان هذا الاشكال الراوي الاصل وغاية ما يثبت الدعوى ان ذلك الراوي
لا يروي الا ما يقطع به واما حالة الواسطة بيننا وبينه فلم يعلم في ذلك والقول بان المراد بذلك
بيان صاحب الحمل فلا يضر حالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه وقد عرفت الجواب وحاصله ان
قطعية الاصل عند الصدوق مثلا بعضا ويفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة

التي لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي من
القرينة التي ذكرها الفرض لصدق صاحب الاصل وكذا في اسناد الصدوق اليه وهو غريب
واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة
الاصل وصدوره عن المعصوم عليه السلم او بصدق مثل الصدوق فيما اسنده اليه صاحب
الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن النفس ويقتضي العادة بصدقه وهذا هو العلم العادي
وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب
او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الكلام عند الرعية وقد عمل
الصحابة واصحاب الائمة عليهم السلم بخبر العدل الواحد وبالكتابة على يد الشخص الواحد ولا ينافي
هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه لانا في العلم بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته
فجأة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان
مثل هذه الاطمينات لا يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين
والمجتهدين وفيه نظر يتوقف على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم
بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليهم بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة
لم يصر ذهبا وان الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة عنها العارفين بالعلوم
الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة البيت حيا الذين
جرت العادة بعد منها ولا يحتمل نقيض تلك العدمة زمان النبي صم الذي هو صاحب هاتين
المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي خفت
عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف يكون احتمال النقيض في مثل ذلك بل انما هو ظن متاخم للعلم المتسم
بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال
النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق لا ينافي الجزم هذا
التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى امكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية
المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض فلا يجوز القول وحاصل هذا الجواب
على ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان
في شيء من الاوقات دائما والحاصل ان دائما العادة تقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك
لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل
النقيض يعني ان النقيض ممتنع بالغير وهو لا ينافي امكان الذاتي في الجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي
الذهبية لكن العادة ينافيها وكذا الكلام في محسوسات فان العلم بان العالم مضيئة النهار لا ينافي الاحتمال
العقلي

العقلي فهو ان يكون الباصرة مؤوفة في نفس الامر واشتبه عليه الامر لان ذلك
الامر ممكن والجواب عنه بمثل ما مر ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة
على ما ذكره من منافات حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته
فانه لا ريب ان العلوم يختلف باختلاف متعلقاتها فان العلم بان الكل اعظم من الجزء
وان النقيضين لا يجتمعان ما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر الا في حال علمنا بذلك والتفاتنا
وتفطننا له ولا في غيره بخلاف علم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل
خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم محال بالنظر
الى ذاته ولو فرض خلافه بعينه في وقت حر الظن ان مراد الناقض ان قولهم في تعريف العلم لا
يحتمل النقيض يعلم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم في
النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه مثلا وحين بان العادة فهو غافل عن
ملاحظة سبب حصول العلم ولو فيه باحتمال الخلاف فان العادة لم تثبت عدم انخرامها
في مثل ذلك والى هذا لعله فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان ذات
حيطان واشجار وانهار ويتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما
كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وقطع اشجارها ولطم
انهارها او الحشم ما تلك به عن ذلك فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان لم من
كثرة العشق فاذا جاء ولم يجد هناك شيئا الا ارضا جديدا وقد وقع مثل ذلك قريب زماننا
كما سمعناه وانت اذا سئلته في الصبح عن العلم بوجود بستانه تعجب من السؤال ولكن ان نبهته
وقلت افلا يمكن ان تدركه السلطان الاقوى الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا
فيحصل له احتمال عنده لك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة التي
باستصحاب الحال السابق بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حكمي
معلوم ويتفاوت مقداره فان الاستصحاب يتفاوت بالموارد والمقامات والاوقات وهذا الاحتمال
النقيض ابدا واحتمال النقيض في غيره فان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله فان العلم قد يكون بالنقض
بالجزم الحاصل قبل التفطن لاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب
الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شائع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا
لكن بالنسبة الى حالتي التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر مع الغفلة عن وجه الوجود
ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان
المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة فيختص باليقين القطعي او بان المراد

من العلم فالا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين
ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية انه محتمل
ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلا يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه ولا يستفاد من تتبع طريقة الشارع وسلوكه مع الرعية ولزوم العسر والحرج
لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم
الصدوق بصحته مما يوجب القطع بالصحة هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن اشتغاله بالتنبيه
والتشكيك بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مطلقا فهو مما لا يحسن دعويه من عالم منصف
والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من غير الثقة الشائبة الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبه
عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعويه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتداولة
وشيوع السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك
الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتاخرة الاخبار
الضعيفة من المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان صاحب
التصانيف الناص ايضا في غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم ان كل حديث في الفقيه والكافي
انما هو عن المعصوم لا غيره في غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل ان ما يحصل
للفقيه انما هو واما جزم في بادي النظر ويتزلزل بالتنبه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان
واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبه لاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد بعض
الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع لكن من اين
ذلك وان لم يكن في غاية الندرة فلا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع
في كتابه الذي الفه لهداية الناس وان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام
حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم وفيه ان الظاهر ان مراد ما ذكره رحمه الله
كتابنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته من السهو والخطا
والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الارشاد والهداية لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور انما يتم ذلك
لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرتهم وطريقتهم تجويزه كما اشرنا اليه في
محله وثالثا انه لا ريب وشك في ثقة اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان
مثل الشهيد الاول الذي يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع
ذلك الف الكتب لهداية الناس ورابعا انا نمنع تمكن الصدوق من استعلام الاصل على سبيل القطع
وكل من اخذ الحكم عنهم ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب

ذلك

ذلك اقتصار على ذلك لا مع اثبات حرمة العمل بالظن فيما نحن فيه وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد
على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل
ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع ارباب الكتب
الموافقة للارشاد والهداية ممنوعة وسادسا ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع
ان اول الفقيه لم يقصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر
قطعيات ثم سلمنا لكن ذكر القطع عنده والمسلم انه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا من المسائل
المختلفة فيها وكونه معتمدا عند الصدوق ولا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقيق
كونه معتمدا او غير معتمد ايضا يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون روايته ممن اجتمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا وجه يدل على
عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح من هؤلاء يشعر بان غير هذا لا يحكم بصحة روايتهم
ولا ريب ان الاصول التي جعلها الشكوك الشك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء
وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحيح
عند المتاخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما اتضح اتصاله
بالمعصوم فلعلهم يعتبرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر ومن جهة احتفافه بالقرائن
يوجب ذلك ثم يعتبرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك
فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح عليه حتى يكون حجة خصوصا
في مثل ذلك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها
واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم وعادة مما رووا يحقق في القطع
برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد
به ما رواه عن الصادق عليه السلام وجواب النوافل اليومية ولما عرض عليه صلوات الله عليه
قال اين تذهب انما قلت ان الله يتم بالفرائض بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون روايته
من الذين قال الامام فيهم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله
في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل
بانه هل هو منهم ام لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما
يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثا بتقدير افادته القطع بان هؤلاء
كما ذكروهم لكن وثاقة الرجل وامانته تمنع من تعمد الكذب ولا تمنع عن الخطا والسهو وكذلك
الامر بالتابعية لا يوجب قطعية ما يروون غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بقولهم واين هو من قطعية

ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي الشيخ لاجماع شهاداتهم على صحة احاديث
كلهم او على ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه الى ان قال
في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي
مخاطبا لمن سئله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع فنون
علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام الى ان قال وقد يسر الله وله
الحمد تاليف ما سئلته وارجوا ان يكون بحيث توخيت فالشيخ قال في العدة ان ما عملت به
من الاخبار وفيه انه لا يدل على تصحيح هؤلاء الحديث ان يكون قطعيا كما ترى ان المتاخرين ايضا
لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك باثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا
ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح
عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون
اليه ثم ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره
عن المعصوم بل وربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفون بالصحيح
ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل
ومفهوم المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق
ايضا يريد من الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح
شيخه ابن الوليد وان كان يرى قول ما يرويه الثقة الضابط هذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى
والظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث منه كون الاصل مما يعتمد عليه
لاجل روايته وكونه من الكذابين او تخليط الكذابين فيه شيئا واقتباس الامر فيه ومنها
ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه او للقرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه
في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه
قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك
لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الروايات بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم
الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة
من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذلك كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية
الاخبار بما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية
عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي
الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما

ما نقل

ما نقل من العلامة والجسرة ما ذكروه وقال بعض اصحابنا المتاخرين ان تمحضت العلة ولم ارد ذلك
فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك المرسلة الكتب والبطال
دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل العلم العادي بان الكتب
الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز
العمل بها ببعض الائمة عليهم السلام وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم لاجل تقية او
ضيق وقت من البيان والتفصيل تميز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج على
علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه ما قلته انما هو في غير التعارضات واما التعارضات فلم
يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل بها حال التعارض بين
من دون مراجعة الى التراجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب التراجيح وفيه
ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان رواتها من الكذابين المشهورين من الذين
ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم من الائمة عليهم السلام او من الضعفاء والمجاهيل ممنوع وما استشهد
في عمل المفيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على ان العلماء عملوا بها
لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب
مع انا لا نمنع حصول الظن باخبار ضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا
لظاهر الكتاب او الاصول الممهدة ولو من دليل ظني فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد
يجب بحسب صحة السند حصول ظن يمكن به تحصيل القاعدة وتقييدها لا بوجه نفس الخبر في تلك الكتب والحاصل
ان تحقق الامتناع على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسبب
فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار التعارضية او غيرها ما نقل عن بعض
الفضلاء وان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه
مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها ولا حاجة الى معرفة حال الرواة بل التتبع انما هو الظن
وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار ان لم
الضعيفة لعلة كونها محفوفة بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد
يكون منشاؤه الهوى والعصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون
ما يعمل به ظنا مضبوطا كظاهر الكتاب والحديث مطلقا او الصحيح منها والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح
بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا بحسب الحال والسيد وابن ادريس انما كانوا يمنعون من العمل بخبر
الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوها ولم
يظهر من الشك ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال او معرفة حال الرجل والعلم

شبهة ما يحصل به الظن ومن الاسباب للوجه لم يحولا ينا في العمل بمطلق الظن باذا حصل من
كون ثقة ظن بمراد المعصوم وهو من عدمه لو لم يكن ثقة فيكون نو بعدم مدخلية ذلك
في الظن وانما هو يحصل من علم الرجال لا نقول ان الواجب هو الكتابة ما حصل لنا من الظن ولا
يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع
والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعلى هذا فالحق
ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل
باخبار على بلغ صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل
المعارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يستقر مرجح من جهة اخرى وبالجملة المعتبر
في صحيح الاخبار عندنا والعمل الصحيح انما هو في حصول الظن لا الاية ولا لغيرها كما اشرنا وقد وقع
الافراط والتفريط في ذلك فربما يبالغ بعض متأخري الاصحاب في ورود غير الاخبار الصحيحة
ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم ابن هاشم
او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ في العمل بعضهم
بالخبر من اي كتاب يكون ومن اي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان
بالنسبة الى المعارض في جملة تلك الاسباب لانها تعتبر النص والتعدد في تمام الكلام المجيب جزارة
يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في مبحث جواز العمل بخبر الواحد فان تعيين الظنون العلوم
الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الى ما خرج
بالدليل كالقياس فلا يحصل الحرج والمرج وله ذكر في مقام الدعوى والعصبية والحسن والاستحسان
القياس ونحوها لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتأمل وهو مشتمل على امور
ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل العدلين
وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى
جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبتنيا على تعديل من تقدم مع جهالة الحال
في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول
الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما تقدم انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيفما كان
وان كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة افادته مع انه لم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال
ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين
في ذلك فعلى ان تعديلا منهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا نعلم موافقتهم له ايضا وفيه ان ذلك ليس يضر
من قال ان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن

الجواب

الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه في الامر الاول
ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن اسلامه والفقهاء
يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ المقصود وعلم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب
عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تميز امثال هؤلاء الاشخاص ممن غيرهم
والعمل على مقتضاه ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة
بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية اثارها وعلاماتها
بحيث يوجب العلم منها ثانيا وبلا هذه حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعدد بل التعدد لمن
سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في
الاخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا ولا اكتفاء
به كما اشرنا ورابعا ومنع كون العدالة عبارة من العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا
ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كانت متنازلة بمراتب كما فيما نحن فيه ونظائره
الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن
في بواقيهم انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة
السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل
فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فانا حصل لنا ظن
بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا
من المشتركين في الاسم فنتبعه وان لم يحصل فنتوقف وكذا كلما يحتمل السقط فنفيه باصل العدم
الا اذا حصل قرينة يحصل به الظن بالسقط فنتوقف انا نرى الغفلة والخلط في كثير
من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما رواه من صاحب الاصل وعمن
روى عن الامام عليه السلام مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام
عليه السلام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتابيه في روايات
الشيخ عن موسى بن القاسم الجزري وكذلك ربما يذكر الشيخ حديثا من الكافي يحسب الناظر انه معلق
لان الكليني لم يبدل الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول المسند فيه اعتمادا
على ما تقدمه من الروايات وكذلك كثيرا تشتبه في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاول
الثاني وبالعكس وامثال ذلك كثير فلا يبقى فائدة في التعويل في الترجيح والجرح وتصحيح الاسناد مع امكان
حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة
لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والقلة اذا اشكل فلا شبهة

ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اكثر من سهوهم وبالجملة فالكلام في حصول الظن
من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها ان يكون عالما بمواقع الاجماع
المحترز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل شؤون
الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرائط من المكملات كما ذكره بعضهم فان
الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق
والخلاف وموافقة العامة ومخالفتهم وغير ذلك ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن
بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم
السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه
الحالة موجودة في نفس فانضم اليه معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة ورجحانا الى
عليا تم واصل تلك الحالة لا تحصل بالكسب بل له مدخلية مع زيادتها وتقويتها وان اردت معرفة ذلك
فلاحظ من حيث له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا سائر العلوم فربما يصير شخص
ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المريض وكذلك حال استقامة الطبع فانه امر غريزي لا مدخلية
للكسب فيها والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره
لا في نفس الامر والا فيلزم كون الاحد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو
ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المتعينين المتخالفين في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في
كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطوءه لا مدخلية في حقيقة الملكة بل السرعة
فضيلة اخرى يؤتيه الله من يشاء واما استقامة الطبع فهو في مقابل اعوجاج السليقة ولا اعوجاج
في الغايب الحاصل في الذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة
فالمناط في معرفتها الرجوع الى الغالب الافهام ولا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته
غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج
سليقة اكثر الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأباه
صحة الافهام الغالبة وان كان مرجوحا عند غيره في الرد موجوحية احد الاقوال المتخالفة او كثير
منها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان
المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد في اغلب الامر حكم من اقتصر نظره
عليه في فصيح الافهام السليمين الابرار ومخالفة الاخرى له مع استقامة طبعهم انما هو لخفاء ما ظهر له من
الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت افهامهم انما هو بسبب تفاوت ظهور
المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا في عدم التكليف بما لا يطاق بل الجهل

ملاحظة

في مباحث السابقة يقتضي جواز عمل مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في البادي ولكن
مع فطنته لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص
عن حالها وبعرض فهمه على افهام المشاهير العلماء المسلمين الكل المعتنين عندا ولاء الافهام ويستعلم
حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فان ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل برؤيته وبما ذكرنا
يظهر حال مقلدة ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في
فردية بعض الافراد للكلي وفي لزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء لا يهتدي اليها الا من اتيه الله
هذه الملكة والقوة القدسية مثل اختلاف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدو ولا يندفع
الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من
استطاع اليه سبيلا وان هذا فرد من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما انا لو قلنا
للشاك في بيته اذا طالت منه مدة خارج البيت لا يمكن له الاعتداد بان يخبر واحد فلا يجب
على اذا امكن فيه دخول البيت واخراج المال وكذا فيما نحن فيه فلا يشترط القطعية وعدم المانع
اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يعد رجحه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة ولا اصل عدم
الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول الشرط الاستطاعة وربما
يستدل له بان اعانته على الاثم فيحرم وهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الى الملكة في معرفة الاندراج
ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة والاعانة
على الظلم من حيث انه ظلم مثال اخر يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والقائل يحسب
انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة
الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة
الكاملة والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه
بل جميع العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد
في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فانه يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا
في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا وفي
الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر
بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والنتايج في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب
لكون كلامه مخالفا لحكم البرهان بل البديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين عن شبهاته انه بناء القول
بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية عن قولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة
وان حصل بذي الملكات هو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر بانه ذو ملكة ام لا

فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة المشتغلين يظهر له بعد
السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط فقد مر انه
لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم
بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم في حاله عدم الانقياد وكثير منهم يظهر منه عدم الانقياد
بعد صرف مدة من عمره والحل ان من علم من حاله عدم الانقياد وعدم الملكة فليس مكلف جزما وهو خارج
من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الانقياد والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققنا
في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في
نفس الامر ووجوب اجتهاد المكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم
عدم العلم بوجوب المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان ويقع التكليف وما
الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير مضبوطة لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر
ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يق في اصل المجتهد وسيجيء جوابه وبيان امكانه
وان ذلك شبهة في مقابلة البديهة ومنها انهم قرروا عليهم السلم لنا قواعد يستنبط منها بعض
المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد فبينة على ادلة
مدخولة ومباني ضعيفة مثل انه مقدمة الواجب واجبة والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل بها
الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها ومن القواعد
التي قرروا لنا قولهم عليهم السلم كل شيء فيه حلال وحرام وهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه
وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضع الحكم ومحله او نفس الحكم وما يتعلقها
ثم المراد الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء
وهكذا الكلام في قوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل الذي
هو محل النزاع الباحثين فيه بملاحظة هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق الماء القليل
للنجاسة من جهة عدم ظهور حكم من الشارع في جهة اختلاف الادلة وهو مختص بالصادق
الموجود في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون
المراد كل ماء طاهر الى غير ذلك من المحتملات في هذه لا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة
من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليها الافهام السليمة بل هم مختلفون في الظهور فعلم انه من الطريق
المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من التشريع الردا واما قوله وهذه قواعد واهية
اه فقد مر الجواب عنه شرعا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة عليهم السلم

كل

كل من يسمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم ص اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهم يجوز ان
يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه المنع لانه يسهل فهم منها المعاني وغيرها
لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما يفهمه كل احد تلك الملكة ومرادنا من يريد اقتناص كل
ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد وان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد
وكذا الجواب عما قد يق انهم كانوا يعملون بالاخبار بل دون الفحص عن المعارض وحصول الملكة
المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم الاحتياج الشاملين للائمة ومن في معناها الى علاج
المعارضة وحصول تلك الملكة انهم لعدم عثورهم على المعارض له او عدم تفطنهم لاحتمال وجوده
او لتمكنهم عن السؤال من امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يق ان عموم تكليف المكلفين
بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الا الاكثرون
ولا يعرفون فرديتها ولزومها بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة
الى غير المتمكنين وهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم التكليف بمضمون ايات القران
واخبار مطلقا وان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ عمن يعلم نقول
مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم افراد الظواهر
ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مناف للحكمة والنصوص
ايضا قد يختلف حالها فيكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند اخر فالتحقيق ان المكلف به
منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعلم فهم غيرهم في العامة لا يوجب
عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولا احتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل معذور
وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مبحث العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد وان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانما ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد
في الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية
هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي
وظن ارادة فرد من الكلي واضح فالاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته
فان المشكك يكون ما له البلل ما يوجب الشك في ان ماهيته الماهية هل له وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن
الشك في دخول الفرس المحبوس في بلده في قول القائل بع بالنقد ليس تصرفا في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا
بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا
قولهم عليهم السلم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ومضمونه روايتان صحيحتان رواهما البزنطي
عن الرضا ع وهما مذكورتان في اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره

بعض المحققين يستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون
جربزا لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل باطل بل لا حق بل لا بد
ان يكون له ثبات فيما يحكم به ونصب وذلك لا ينافي جواز تبدل الراي مع تجدد النظر وان يكون
ظنا مادحا يشتغل بما ورد عليه من المسائل الى مظانها وما خذها ويعود من تلك الاخذان تلك
المسائل ومنها ان يكون حريا في الفتوى غاية الجرأة ولا يفرط في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب
والدين والثاني في التعدد السوء الطريق ولا يقضي حاجي السائلين بل ربما يشوش الفرد ويشوش شرع
المبين ومنها ان لا يكثر في التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه لم يحصل بذلك الاحتمال
البعيد من الظواهر لذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في ازالة الذهن واضلال الفكر عن
الصراط السوي وفي جهة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضة والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه
العلوم مباينة لفهم الفقه فربما راينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون
المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ولو انس بمجاري الفقه اغلبه ظن وادلتها ظنية ومعنى
الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس فقه هو لاء لكثرتهم الاحتمال واحتمالهم الاستدلال ومنها
انه لا يكون بجلا بحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقارب الجبلية على حسب الطبع وقد يكون
لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق وايات والمكالمة
مع مثله واستعيذ بالله من خلقه الا ان نظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر
ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا وقد راينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم
بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه يلج ويكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتشبث
بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية الذي كان مقتضى حالته
الاخرى الملكة او العناد او الخوف من خمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالراي في حال قصوره بل يحتاط
كالحال ايضا فان الجهل جبلة للانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له اعلم ان المراد بالاجتهاد
في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفته سابقا انها
وقد تقدم ومعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم
انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد
هي الملكة الخاصة المترتبة على المجموع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق
خاص الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل وانا ما يتوقف
كما الى الاجتهاد عليه فهو امور علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني ره والشيخ
احمد بن الشيخ البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد ومن السيد ايضا انه جعل الاولين

من الشرايط

من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف
عليه الاجتهاد مثل مباحث الحقيقة والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة
والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منها مذكور في كتب الاصول غالبا وهو
لا ينافي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من الاخبار والادلة
فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرفان عادة في امثال هذا الزمان لنا الا بملاحظة العلوم
الثلاثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم او الظن التام فهو
كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين في خطبه واشعاره
وكذلك اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضته موهوما عند المجتهد
ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض
لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول شهر في ارض غيرها هو
اوله في البلد الاخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون
ذلك من الشرايط ويمكن ان يق يكفي في ذلك الفقه العمل على مقتضى قولهم عليهم السلم صم للرؤية
وافطر للرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل
بالظن فيما امكن والعمل بما ورد في المضطر اذ لم يحصل له الظن ايضا بعض مسائل
الطب الاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرايط
لان شان الفقيه بيان الحكم باتصال الشرطيات لا بيان وطرفيها فنقول القرن يوجب التسلط
على الفسخ في النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتها
شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع اذا غلبتها لا احتياج اطراف
الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان البيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار
او ان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الاصل الغلات الارش واما معرفة العيب والغبن
والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع بشكل
العروس مثلا ويظهر الوجه مما تقدم بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة
والخطايين والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط مما
تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد علي عشرة الا نصف ما لعمرو
ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه
تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا
يجب عليه صرف العمر الكثير في تحصيل النهاية في كل واحد منها فان الفقه الذي نحن فيه حتى

يحتاج المعرف غاية العمر فيصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذى المقدمة
مع ان الفقه ايضا مقدمة العلم والعبادة فلابد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما
لايعنيه يشترط في المفتى الذى يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا
والظ ان اشتراط الايمان اجماعى او مبنى على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة
الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث لا طريق
بمساواته على الفتى من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا معتمدى الفرق
والعامة يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتداد بالحكم الا في
عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق في اعتباره
وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق في نظير ما كان يقوله الشيخ في اخبار
المتحرز من الكذب مع كونهم فاسقين بالجوارح ايضا ويشترط صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه
جامع الشرايط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة
العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة الى الاكتفاء بغلبة الظن قال ويشترط في المستفتى علمه بصحة
اجتهاد المفتى لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه انه مقلد من يغلب على ظنه
انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفى العامى بمشاهدة المفتى متصديا ولا داعيا
الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في
نفسه او مغالطا بل لابد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء
وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المقام بعد نقل كلام العلامة
والمحقق ره كما نقلناه وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة
بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير
العموم لابد من تخصيصه بالذكر من جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سواء الاستفتاء للاتفاق على عدم
وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلابد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم
وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال للعامى طريق
الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد
الذى يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل
التقليد ويقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد
وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذا العلم بالنحو واللغة وصول الى ما تنتهى كلامه ره وتحقيق المقام
مع

بحراما استسنا الا اساس بعض المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تميز
لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم
وطلبة العلوم البصيرين باحوال وهو العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء
في مناظراتهم وتحقيق المسالة في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر
بالمعروف والنهى عن المنكر ونقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادى النظر هو اشتراط العلم مع
الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطى كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم
العسر غالبا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع الا
بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عن ظن اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب
من الاجماع او تمسكتم بتقريب ان نقول الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل
الا لمن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهذا لك الا موضع النزاع ويدل
عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة النزاع فيما لو كان عالم في بلد
وهو في نفس الامر ليس بمجتهد ولكن كل من دونه من العلماء في كل البلد بعضهم يعتقدون
اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون الا تفطنوا لهذه المسألة اعنى جواز العمل والظن
في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا
واما من لم يتفطن المسألة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال عليه شئ
والحاصل انه لا دليل لنا وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا يعلم ان المراد
بالظن الذى يكتفى به هو ظن بعد بذل الجهد لا الظن البادى كما قلنا في الظن بعدم
المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض التوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق
الظن ثم ان الظ ان مراد العلامة في الاعتماد على اقبال الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء
كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطنة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن
بشئ الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه بحكم العادة ما دامهم
اذا وصل اليهم خلاف ما ظنوه بمرور الايام المتطاولة ثم انه الكلام مع اتحاد المفتى واضح
ومع التعدد فان تساويا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما
نوا اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتى
بطريق اولى فان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم
الرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم
انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق فانه بمنزلة الامارتين

للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك
الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد وان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون
من غير نكير ان يكون الاجماع على مخالفة اصحاب فهو وان لم يانبا في امثال هذه المسائل
والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بالمولى المجتهد قياس مع الفارق وفى كلام
المحقق الاردبيلى في شرح الارشاد منع تقديم الافضل والحاكم والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل
المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعى والمجتهد ان المختلفان مادامتان
على ذلك الحكم كما مر ان المجتهد عليه فيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد مجتهدان احدهما
اعلم والاخر دونها مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر فكيف
يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعى دون من هو ادون منه
مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لذلك الادون فلا مناص فيه عما
ذكرنا فرجع ما الدعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بطول الاعلم الى العادة الظن بقيد هذا الحال
منه وهذا الشرط يعنى ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على
قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعى لا يشترط
وعلى الاطلاق الذى هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك
مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعى من قول المجتهد
الحى الذى هو ادون بمراتب من الشيخ في المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول
فان قلت انه فتوى الميت تخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلى انه
سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق
لا يقبل التخصيص الا ان يذهب بما يذهب عن اخراج القياس والاستحسان وسيجئ تمام
الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقول بالتخيير بين الاعلم وغيره اذ يكون حكم الله الواقعى بحسب
ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لوجدنا العمل بقولهم فاذا
تردد الحكم الواقعى بين هؤلاء مقتضى الدليل التخيير وان اراد فانه حكم اخر ينوب مناب
الحكم الواقعى وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعى كالتقية الثابتة من محقق فلا دليل على وجوب
ترجيح الاعلم فان الذى ثبت من الدليل انه لما لم يمكن المقلد العمل بحكم الله الواقعى يجوز العمل
بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقع
ام لا فلا تحتاج اليه على هذا المفروض فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى
والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله الظاهرى هو ما كان ارجح لابد له من متعلق ومن بيان ان الارجح
وان

في اى شئ فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه حكم الله الظاهرى فهو دور قلت المراد ما
كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله نعم في الواقع هنا هو الظن بحكم الله الواقعى ولو فرض
عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هى حاكية عن حكم الله الواقعى والترجيح الحاصل فيها والاظهرية
المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهرى
غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعى لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على
العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه الاصل لهذا الاصل فلا يفيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت
الا بالقدر المشترك المتحقق ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه ان انحصر
المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين
على الحكم الواقعى على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه
في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى امارته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل
ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامرى وهو لا يتم الا اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض
ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما
عنده من الاسباب مع علمه بوجود شئ اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحتمال مدخليته والعين
مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له انما هو بشرط هذه الاسباب وفى هذه الحال مطلقا وهو ليس
معنى تحصيل الظن بالحكم الله الواقعى نعم المجتهد الذى جمع الاسباب واستفرغ الوسع في التحصيل ونفى
وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعى والقول
بان الاصل عدم مخالفته ما وجد في الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منها عنده من الاسباب غلط
فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى ومع ذلك فالقول بوجوب تقديم قول
الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغيره صحيح
ونفسه يظهر بطلانها من استنادهم في دعواهم هذه الى انه اقرب واكد وارجح وايضا لا يلايم الجمع
بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان
الاستناد الى الثانى هو الاستناد الى الدليل العقلى والاستناد الى الاول استناد الى النقل والدليل
العقلى لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان العيار
في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامرى فقد تبين حصول
الظن لا يشترط من اى جهة كان وان كان تقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال او وقت وان
كان العيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصود على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة
الاعلم ايضا لم يثبت في الاعلم الذى لم يعلم مخالفته للاعلم اذ علم عدم مخالفته له بل الظاهر ان دعوى الاجماع على متابعة

متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد اذا كان احدهما اعلم والاخر اورع من الاخر وان اختلف ار
احدهما اورع والاخر اعلم فقيل تقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم كما يحتاج الى الزيادة
التي في الورع وذلك يحجزه عن التقصير ولكن زيادة العلم الاخر توجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع اذ يدعو
ما دون الوسع اذ كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد لا يوجب ادراك بعض ما يدركه
الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا بما حققناه انفا   اختلفوا في جواز بناء
المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسألة وما خذها فاذا نسي
وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا يجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير حاله يجوز
معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة يجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني
احتمال تغير الراي بالنظر فلا يبقى الظن وان المسألة مربوطة بدليلها بخلاف ما لم يتذكر وليفهم
دليل التفصيل الاخر بما ذكروا والحق هو الاول لما ذكروا اللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغيير لا يوجب زوال
الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب الوضع وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل ارائه في بعض المسائل
الاصولية شك في المسألة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر
ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب
وما يتوهم من ان المستفتي ح يبقى عليه بلا دليل ولا موجب فيجب ودعه مدفوع وان ظن بقاء
الوجوب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم
والفتوى في مباحث الاخبار ونزيدك هنا ونقول ان المراد والفتوى هو الاخبار عن الله تعالى
بحكم مسألة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال ان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص
كقوله هذا القدح من الماء حين ملاقاته لقطرة البول وماء معناه قوله حج اجتنبه وان كان انشاء
باللفظ والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة مسألة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة
بين العباد مطابقة حكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى
ح هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذا الواقع حكمها في الواقع والحكم هو الامضاء
والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار
عن الله تعالى والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل من قوله حكمت بكذا او امضيت كذا او انفذت
كذا يحصل بقوله ان يحكم له بمال بصرفه في كذا وبذلك او بقول للمراة تزوجي بفلان وكذلك تزويجها
بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدي عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها
الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة
الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم
كما

كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم م من حكاية زوجة ابي سفيان ثم انه رفع الخصومة اما ان
يكون بعد التداعي والتدافع من الخصمين بالفعل ومن احدهما مع غيبة الاخر او صغره ونحو ذلك كذلك
فاما يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة مقصودة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول
الخصومة فيها فمثال الاول ان يدعي احدهما الغير حاضرا او غايب او صغير ورفع امره الى الحكم وحكم
به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو حيوة والدها ويعتقد هي موته
لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هيهنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح
احد المتراضعين بعشر رضعات الاخر بنفسه او بترخيصه لهما مع عدم تفطن احدهما للمسألة ولا اشكال
فيها بل عدم علمها بحصول الرضاع اصلا فمثل ان يسئل والد المتراضعين الى الحاكم عن الحال عن جواز
تزويجهما بعد علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلما الحال اصلا فانه
لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد
ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم
لذلك فيخرج كثير من امثلته منه ولذلك اشتبه حكاية هند والمايز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا
فان الفرق بين اعطاء زكاة مال التجارة الفقير بتقليد المجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها الفقير
مطلقا حتى فيما لم يتفطن صاحب المال الخلاف من المسألة اصلا في المجتهد لان ذلك قد يصير موضعا
للنزاع بين الفقير وصاحب المال فيشكل الحكم الا ان يقول المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة
المقصودة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك الحكم في القواعد وكذلك القول بان المجتهد اذا اوقع
عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن الغير في تزويجها فهو لازم ولا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها
غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلمات ان ما هو حكم لا يصدر الا
من مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه ان كل ما صدر من المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم
والحاصل ان الصدور من المجتهد من شرايط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود
المجتهد قطع الخصومة المقصودة فلا يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك
وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء
الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر بانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان
واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم
انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم انعكاسه بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا
لم يطلع على الزاني والشارب احد حتى مع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في
مسألة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه ومفصل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس هكذا كما استدلالهم

بعموم قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني فيه والتعميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكل
يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالعبادة لا بالمعاش مع التقييد
بالتعلق بالمعاش يخرج عن الحد كل تقييد الحق برفع الخصومة لانتفائه فيه غالبا لما يدل على
انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية القول الحاكم بانه يوم فطر واختاره في الدروس
ووجهه في المدارك استنادا الى عموم ما دل على ان الحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة
فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي
اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سياتي في بيانه تتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع
اذ هو من الادلة كثيره ولا بد ان يعلم قال مورده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع الاجماع
عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش مورد لا اختصاص له
بالشارع هل هو من موضوعات حكم فيرجع الى انه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا فلا
مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن بان
الشارع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم فطر وفي تنويع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما
تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه بالخيار الى اول الشهر الفلاني الذي
يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر
ام لا ويكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى الحكم باللزوم
وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكم باللزوم وعدمه حكم اخر ولا دخال الحد الشرعي بارادة
ثبوت الوجوب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العبادة التصديق والتكذيب في الواقعة
والمخالفة كالمناصرة في تعميم الحكم لما ذكروا انه هو ضم قصد الحاكم بحكمه دفع ما عسى ان يقصد المخالفة
للخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج عنه وخرج عنه ما توهم
دخوله فيه وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران احدهما فتوى والاخر الحكم كما لو حكم بصحة حج النايب
اذا ادرك اضطراري المشعر وهو من حيث انه يثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار من الصحة
فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع
الاشكال او فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق
بين قول المجتهد هذا القدح نجس لم يقدح اذا ادلاك انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل
المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز استعماله
بخلاف ما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال
بعده كما سيجي بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم فطر او هذا الجلد خمرا
او هذا

او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما سيجي
من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجي بيان ذلك وذلك
مما يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزام
في المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم لا يتحقق باختيار احد الاقوال في المسألة
المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسألة المتراضعين والباكرة ونحوهما ولو كان بلدين موافقه
ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية بالشارع فيما يسبب ادعاء
كل منهما الاستحقاق شرعا بانه بمنزلة تحليف المدعي لما في يد الاخر عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو
المختار عند الحاكم في طريق دفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة
واليمين كالخلع والعتق يجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام والقاء
الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول الغير في المسألة
وكذا في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال الا مما لا بد به غير العقود والايقاعات واما
العقود والايقاعات مما يحصل بين اثنين غالبا فلها حيثيتان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة
والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد راي المجتهد فيه واما الثاني فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبنائهما على
متابعة مجتهد في الاصل دون الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع في جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج
الى التنازع ودفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما ان يكون مجتهدين متخالفين
او مقلدين المجتهدين متخالفين فلنمثل هناك مثالا ليتضح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة
مع وجود الاب ولنا صور عديدة   ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها
الصورة بحالها مع كون رايه ان الخيار للولي فلا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين   ان يكونا
مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب في صحة ما وافق راي
المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه   ان يكون احدهما مقلد المجتهد والاخر مقلد المجتهد
اخر مخالف له او يكونا مجتهدين متخالفين في الراي ان قلنا بعدم اشتراط المذكور في المجتهد كما هو الظاهر وح
فاما ان تنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما او رجل على حدة او بعد عقد احدهما دون الاخر وفي كل من الصور
يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحكم لاحدهما فيحكم له وان كان
رايه التخيير في العمل لو فرض تحول به في هذه المسألة او في مسألة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة
وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتب الحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم لما
يختاره ان كان رايه التخيير وان تعاقدا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخرى
متصورة هنا مثل ما لو لم يكن مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا

وسيجئ تمام الكلام اذا عرفت فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا
تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز
نقضه يؤدي الى جواز النقض من مجتهد آخر فيتسلسل وتفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات
وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم
في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة
كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده والآخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله
نقض مقتضى الفتوى بحكم اذا خالفه رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا
في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع بانهم ارادوه من جواز نقض
الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فما دام لم يعمل بعد بالفتوى فان اجماعهم انما انعقد
على عدم جواز العدول بعد العمل اما ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس او عدم استحقاق المجتهد التقليد واما
قبل العمل فجوزوا العدول وان اعتقد الحكم بتقليد مجتهده وكذلك بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير
راي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر مخالف له واما المفتون فمطلقا يجوز على كل مجتهد مخالفة راي الآخر وان كان
مخالفا للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاجتهاد
وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع الغير عن مخالفته مقتضاها من العلماء ولا من المستفتين اما من المفتين
فظاهر واما من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى
بمعنى ابطاله من رأس وتغييره من الحين مطلقا ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام
منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود
والايقاعات والثانية مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من
حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد على جواز عقد الباكرة بلا اذن ابيها
وفرضنا تزويجها وعقدنا ها بذلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حصول ابيها وقبل تحقق المخاصمة
والمرافعة بينهما فالعمل على الفتوى واجراء العقد عليه واستلزام الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار
ابدا مما دام لم ينقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد
وانقضاء المدة او هبتها او حصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع
قبل العقد ولم يثبت في اثره وخرجا من تجدد الراي من المحلل وكذلك الحكم بجواز نكاح المرتضعين بعشر
رضعات ممن لا يراه محرما وكذلك بيع العنب لم يعلم انه يجعله خمرا او بيع ادوات ما تؤكل لحمه او جراد
بالاتو كل لحمه في عليته للانسان وغيرهما مما لا يحصى وكان مقتضى الحكم في النزاع ومقتضى نصب الحاكم
عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فذلك يقتضي الرجوع الى المفتي ونصب المستفتي

نقض الفتوى

لارشاد

لارشاد مستضعف ان يبنوا امور دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع
المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه ورخصه في ان يبني امر معاشه ومعاده
على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة لا دامته كما
ان مخالفة الحاكم ومناقضته حكما ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكل مخالفة المفتي في
هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد
جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في
المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو وقع
عليه حكم حاكم آخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب من الماء القليل الملاقي للنجس فليس
حكما شرعيا يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك
الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب
الاجتناب عنه بل هو كما اذا افتى بنجاسة قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا
ايضا ان الحكم بالنجاسة لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا
تجدد الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه
لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام مطلقا
اذ العلة الموجدة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى بل الاولى ان نقول ان هذا
ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو
مختلف باختلاف الوارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا
اختلاف في الوارد فان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز
النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك ما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة
القليل وعلمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا
عرفت هذا علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بتجويز المجتهد اذا تغير
راي مجتهده وان لم يلحقه حكم حاكم اولم يباشر عقده الحاكم بنفسه او بترخيصه على انه قابل
للفتوى ويجوز نقضه وفسخه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر مخالف له بخلاف ما اذا
وقع العقد بفعل الحاكم او رخصة الحاكم وكذلك عقد العادفة للمخالف اذا وقع بتقرير مجتهد
يرى ذلك فقال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكلمة المجتهد الذي نكح امرأة
جاز نكاحها فقلده بنفسه او لم يتغير رايه وراها حراما قالوا يحرم عليه الا ان يلحقه حكم حاكم
او يباشر عقده الحاكم بنفسه او بترخيصه على انه قابل للفتوى ويجوز نقضه وفسخه اذا تجدد

٩

وبعضهم حرمه من لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى
مطلقا كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما
هو قبل العمل اجماعا كما سيجئ في القانون الآتي وكذلك يتحقق ترتب العمل على مقتضى الفتوى سواء ولو لم
تخلله تعلق ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم ح انما هو لعدم تحقق الحكم بسبب
الاشياء بالاشياء والحكم انما هو تحصيص واحد لا يتجاوزه الى جود واخر بخلاف الفتوى فان الحكم مشتمل على الفتوى
فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم
جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج وتقديم الهرج والمرج وعدم
الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة
فان الراي انما هو جواز التزويج او عدم جوازه او جواز الفسخ الفوري الحاصل على الرأي المشروع المخالف بدرج وعدمه
وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى
في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق في كلام
بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها او اوقعها لنفسها وحرمها فهو ممنوع مع ان دعوى الاجماع
على المسائل التي لم تكن متداولة في زمان الائمة عليهم السلام بعيدة لا يعبأ به لو فرض ان نقول بامكانه وقلنا بانه
اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها والادلة ولو سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير راي المجتهد
وكانت الواقعة مختصة به وسيجئ كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا
بنقضها فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق النفقة وجواز الرجوع الى ما انفقه
وغير ذلك من المذكورات من توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ وباب الارتداد ليس هو في باب ثبوت الرضاع
السابق ولم يقل به احد وبالجملة هذا والكل من زمان غيبة الامام الى الآن التقليد للمجتهدين بل الغالب في الخلائق
انهم لا مجتهدون ولا مقلدون حسب امر هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص
لهم عن التقليد واوج معرفتهم هو ان لهم انما هو على العمل بفتوى المجتهد في العبادات والمعاملات ولا ريب
ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها اذ لابد لكل مقلد التجري ببيعه واجارته ومزارعته
ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد ومباشرته او بمرافقته لو سلمنا ان بمحض ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل
الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته وتبدل حالاته بمجرد تبدل الراي بمجتهده او تبدله
باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الراي او التجدد لتحصيل ما يناسب الراي الآخر ثم سيجر الى اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم
الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم بعدم جواز تقليد الموتى فان
الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض جميع معاملاته التي فعلها وكل مال تحت يده مما حصل له
بمعاملة على مجتهد آخر ليمضه او يفسخه والحاصل ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد هو لزوم العسر والحرج وغيره

بدل

٢

بدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات وما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة
وقع طلاقها مما خالف رايه مثلا اختلاف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز
النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع
الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او ابدان يباشر الطلاق المجتهد
بنفسه بقصد الطلاق والالزام او باذن فيه بالخصوص كذلك او يمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفاية
مطلق في صيرورتها حكما او ما الى ما حققناه في عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء
احكامها بترتيب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه يجوز للمجتهد الذي
لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق الواقعة
فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه
معناه حكم ترتيب آثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا وآثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكان
معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتيب ثمراته عليه وان خالف رايه فيحصل للمجتهد الآكل
والمال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الراي بل لو ادعى عليه احد بعده في هذا المال ولم
يتم البينة فحكم بكون المال له وهكذا ساير الثمرات وكذلك الفتوى والقول بعدم جواز النكاح لمن وقع طلاقها
كذلك عند المجتهد الآخر عسر عظيم وان قيل بتدفع العسر بادعاء المرأة خلوها عن المانع عنده اذ لم يطلع بطلع
بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل علم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف
في الحمل على الصحيح قلنا ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة باطلاق الصحيح اذا كان مختلفا فيه يحمل على الصحيح
عند الفاعل لا عند هذا المجتهد وما ذكرنا ينفع بافيس ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين
على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات المستقيمة لانا والتي عليها اتفاق معاش
الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق والسلوك
على انهم معهم الا على العمل على ترتيب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طريق مما يصح عند العالم
والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب افعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها
صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل احتمال المخالفة فلو وقع من المعاملات ما هو
هذا الذي يحملنا على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من
دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة عند ذلك
العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة المزوجة تزوجها بدون اذن ابيها او انها
محرمة بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوز هما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك
العالم بل كذلك البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات والديانات في غاية الكثرة

ومع ذلك في بناء العوام والعلماء على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك
وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على
على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الامتثال
عند الحامل فعدم الفحص من ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات
اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وانه لم يكن كذلك عند
الحامل لا انه ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب
في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك ممنوع لا يخفى على
المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مشتمل للخلاف الكثير
في ثوانيها ففي الطلاق مثلا فنقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام
والشرائط في كل واحد من الطلاق وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان وقع رجعيا فهل وقع على النحو
الصحيح عند الحامل ام لا وهو وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان
احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج
او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها خلاف معروف وانه هل وقع الطلاق في حال حضور العدلين
مع سمعهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحيض او في طهر او في الغيبة او الحضور وان كان
في حال الحيض كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه
من الكراهة على النهج المطلوب ام لا وعلى الوجه الذي يعتبر عند الحامل والفاعل لوقوع الخلاف فيه في حد
الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع
والغرض مما يطول الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل المسألة والمسائل
قد وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة او الجهالة او مع
التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث وقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا
وبالجملة تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء
معاملة جديدة على الرأي الثاني لا ابطال ما ترتب على رأيه الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل
مما كان الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها
وباع الوارث بغيره وهكذا فلا ريب ان كل المسير حرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض
ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وما ل هذا ابداع رأي لا تجدد رأي وتغيره بمعنى ان رأي لزوم ابطال
آثار الرأي الاول خلاف ما مع ذلك المجتهد وبان عذره عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع
المسألة نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من رأس فهو كلام آخر غير تغير الرأي فان من تغير رأيه في الاجتهاديات
لا يعلم

لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة
الكلام في العقود مخالف العبادات فلو تجدد رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها
في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة
اذا تغير الرأي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس
تقليدا لمن يرى مما لا حرج فيه استحالته ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا وانه مما يفيد
الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة
وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب
الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء مسجد من ذلك الآجر فانه قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد
حتى جدرانه من النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز
نقضها بالحكم وانه ما دل دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثيرا مما ذكرته في نقضها بالفتوى
من المفاسد يجري في بعضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره ايضا قلت تحقق المخاصمة غالبا
انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه العسر والحرج وغيره ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها مع
علم ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من الفاسد في ذلك ما يلزم من الفاسد في اصل
نقض الفتوى بالفتوى واتباع نفي العسر والحرج في ذلك على احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر
بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد
ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع او الهوى او بسبب التمسك بتغير الرأي المجتهد او تبدله بآخر وقطعا
الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه ومن تلك المقام
في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخالفة من الرأيين وبين صور التي يحصل المخالفة بين الرأيين
وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن
الموافقة والمخاصمة خمسة — مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما
اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رأيه كالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد
الدين الاتفاق انه يبني على الرأي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه
لمكان قوة الحكم وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم — ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق
به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما تدل عليه ادلته حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي
لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق
وهل الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من رأس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فعلى
الاول عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق الثبت لم المثل على الاطلاق

فساده من رأس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الرأي فجاز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت
بالغير ثم تجدد رأيه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا فمقتضى البناء على الرأي الثاني هو جواز
الدخول بها والعقد عليها وان كان في حال الغير ان تجدد رأيه كشف من صحة العقد من رأس لا جواز العقد
عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الاول لاجل تجدد الرأي وظنه الحرمة ولم يقع بينهما طلاق وانقضاء عدة فيه
حتى يحتاج العود الى عقد جديد وعلى هذا اذا تجدد رأيه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأي ان
لم يحكم به حاكم واما ادعاء السيد عميد الدين ره الاجماع فهو ممنوع كما اشرنا اليه ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم
الحرمة اذا حكم حاكم فان دليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد وان كان هو الاجماع فهو ممنوع بوجود
الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة
المجتهد لرأي نفسه ايضا كما اشرنا وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن الولي اذا تغير رأي مجتهده
فقالوا فيه ايضا يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين ره هنا لم
يدع الاجماع بل جعل الحرمة والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا — مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب
انه ليس له مزاحمة ولا مزاحمة مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما
ويترتب الآثار عليها كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده
مخالفة لمن لم يكن مجتهدا ولكن يعلم من حاله انه مقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب
المزاحمة ايضا حملا لفعله على الصحة الا مر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على استحقاقه فيما بعد من
علم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيما كان مقلدا له سيما فيما في المسألة التي قلده سيما في العقود
والمعاملات بل الدليل على الجواز — مخالفة لمن علم انه يبني على احد الاقوال في المسألة مقلد من لا
يجوز تقليده من كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا فالظاهر فيه وجوب مزاحمته في الارشاد
والهداية في الاخذ والعمل ولكن الحكم ببطلان عمله من تلك الجهة مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية
للاقوال الموجودة في المسألة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول
هنا ان العامل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب
آثاره وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من رأس بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة في تلك المسألة وعن مقتضى
احد الامارات الشرعية القائمة عليه فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسألة فهو كما لو كان مقلدا
لاحد من المجتهدين المختلفين في المسألة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني
عليه ذلك العامل الجاهل لاعتقاده انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح
في نظره خلافه وهل الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه مرددا بين الجهل والعلم هو البناء على هذا
العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما لو كان الحكم الحال كذلك … ثم تجدد رأيه كما كان
قولنا

قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى
مجتهده فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين
لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين من مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخل للعلم
والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد الجاهل
الغافل مع موافقته لاحد اقوال المسألة باطلة من جهة عدم صدوره من الاجتهاد او التقليد
فيلزم البطلان في اكثر المعاملات في زمان مع علم اخذها من المجتهد وان وافق رأي المجتهد
العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طرائق السلف والخلف فلو تزاوج المرتضعان بعشر
رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسألة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب
على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد
وكذلك سائر المعاملات ويحصل توافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق يجعله موافقا
لنفس الامر كما لا يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان
علة البطلان بالغرض هو انشاء العقد بدون التقليد ولا يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان
ذلك لما تركه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يخف هذا
الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا — مخالفة لمن كان كذلك
لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة فلا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ
والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في المسألة ففيه
اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد اقوال المسألة بان جواز
النقض للمجتهد المخالف ان كان لانه مخالف له او مظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس
بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز نقض فيما لو قلد المجتهد الآخر
ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يقع فيه بمجتهد
او علم جواز نقضه فيما لو اتبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه
انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض
لو وافق رأيه ايضا لانه لم يأخذ من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب
الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية
وقصد القربة والامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو تزوج
باحد مع علم بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العصير
يعمل خمرا وهكذا وسمع المجتهد الذي رأيه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه حكم

وبيع ويترتب عليهما احكامها غاية الامر كونه منهيا عنه بل ورد الاخذ عن المجتهد و النهى
معرا انه ايدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما جمع
الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نسلم حصول
التردد في الايقاع سيما في جمع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع وان
قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من وجوده ترتبه وهو حاصل بما حصل المعاملة بالاجتهاد
او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد ترتبه فيه ايضا واما القطع الساذج فلم
يعلم دخول معاملته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم
الوضعي نفسه دافع للاصل من دون مدخلية العلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في
الحكم الوضعي بسبب بعض شرائط فيلزم الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل
بطلانه في نفس الامر لمخالفته لرأى هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد
والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثانى يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا
من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما
وافق رأيه ايضا والحاصل ان الاقوال والمسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والفروض عدم
ظهور بطلان احدهما فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر وعدم جواز اختيار احدهما لمنا المسايح رجا
بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض
من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذى يريد نقضه فان
لم يجز النقض فيلزمه الترتب للاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية
والاقوال المعتبرة لم يكن باطلا فلا يصرح ما يدل على بطلان قبل ما نحن فيه بما وافق من المعاملات
على طبق واحد من الاقوال فان كان نبع المسامحة ايضا انه علم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ
مقتضى هذا العقد ايضا بما ضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال لكن الاظهر
الصحة سيما فيما وافق رأى المجتهد هذا حال اقسام المخالفة لا مر الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز
النقض فيه فان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه الا بالحكم لا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه واما
وان اختلفا انواع نقض الحكم وغيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التى
يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد لها قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق الدعوى وان طال
المدة واما الصورة التى لا يجوز فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد مع جهلهما بكون المسئلة خلافية بان بنيا
على تقليد مجتهد واحد او بقوم مقام كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف
وسبيل الدعوى ودعيا الى الحاكم فالاظهر عدم الوجوب نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم

اذا خالف

البكر والولى وكان البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولى مقلد لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من
احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر
فيلزم نكاحها ويلزم الولى بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولى وصدر العقد من الولى فيلزم عقده
ويبطل دعوى البكر ولو صدر منهما عقدان فعدم الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة
لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذا الكلام لو كانا مجتهدين او عاملين جاهلين راسا وكون العقد
معرضا لورود البطلان باحتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر
المعاملات ونظيره كثير الحاجة الى ذكره في هذا الخلافة بيان جواز نقض ان ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم
انهم قالوا ان عدم جواز نقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفرع ابو السعد التفتازانى بالنص القطعي القياس
الجلى وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلى وهو
ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا وانه حينئذ ينقض اجماعا
لظهور خطائه قطعا والظاهر ان مراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال في كل
حكم يظهر بطلانه لحاكم قبل العزل او بعده لغيره فينقضه ويبطله هو ذلك المعنى المخالف للدليل القطعي او ظهور
التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الرأى فانه ليس بظهور البطلان مطلقا
اذ ربما يتغير رأى المجتهد ويحصل له الترجيح لرأى الاخر مع انه لا يظهر البطلان الاول ويحتمل بعد صحة ايضا فهو
لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد ومع ذكره المحقق الاردبيلى في شرح الارشاد في تحقيق ظهور
البطلان يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على ما نقله
بعض المصنفين في كتابه فجعل معيارا ذلك القاعدة الدالة عليه هو مخالفته ما لو فرض الاطلاع عليه لتبعه
من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير مثل هذا لا يظهر مخالفته رواية لم يعثر عليها لاجل كونها
في كتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذلك ان يظهر مخالفة بعض
الترجيحات في تعارض الاحوال ومقتضى بعض القواعد المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب
الطرق الحاليين فقد يتردد الامر بين حمل بين مخصصين ببقائه النوع في رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر
بين اخبار التخصيص في الاحاد وبالعكس وهكذا وهذا لا يقال انه ظهور بطلان الاجتهاد بل يقال انه تغير
رأيه ولكن يظهر مخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلى
وغيرها فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى هذا ينزل كلام
الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا
ويحصل ذلك بمخالفته نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة
او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارضت فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات

الشهيد
انتهى ملخصا واستشكل المقام الثانى في المسالك بجاء عبارة الشهيد هذه في غير المسئلة اولا بان الخبر الواحد
من المسائل الخلافية فرد دليل على مخالفته لا يضر وكذلك الكلام في مفهوم المخالفة والنصوص والعلة فمخالفته
لا يستلزم البطلان وعلى ما تراه عليه المحقق الاردبيلى فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلى حل في من يحقق
المقام بيان الفرق بين الحكم والفتوى في صورة تغير الرأى فانه قال انه في صورة ظهور البطلان ينقض
الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الرأى لا ينقض شئ منهما وهذا هو الذى اشرنا اليه من ان ظاهر علم
الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو الظاهر في المسئلة نعم يجوز لمخالفة الحكم الاولى في الفتوى
فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذى قدمناه وربما بعد التغير في موضع اخر وفيما لم يناف
ما انشأه الفتوى من الاحكام اللازمة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح
الشيخ السعد التفتازانى بل هو عمل بالرأى الاخر فلا يرد عليه المحقق الاردبيلى رحمه الله انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه
ولم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم
ثم ان معيار الذى اختاره المحقق الاردبيلى وبنى كلام الشهيد ره عليه ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم
ومنصوص العلة وبالجملة كلامهم في هذا المقام غير واف بافادة المرام وغير منقح وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر
القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله العافى — اذا عمل العامى بقول مجتهد في حكم مسئلة فلا يجوز له الرجوع
الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤلف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة
فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير الداعى المقلدين اما ما
مع انه ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح
بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهوره لما يظهر له من اقواله في العلم والورع او ظهور
خلاف في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين
في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما اذا التزم المقلد تقليد مجتهد خاص ام لم يلتزم والعامة
فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعى او ابى حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعنى
غير المسئلم وقد مر الكلام فيه — اختلفوا في انه غير المجتهد هل له ان يفتى بمذهب مجتهد وقد نقل
من دون ان يحكى عنه الحق العدم لانه يوهم وقول بما لا يعلم بان ظاهر الاخبار عن علم وللعامة اقوال شتى
اشهرها عدم الفرق بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثانى ودون الاول والكل ضعيف
لا ينبغى المخالفة الواقع لمعنى هنا العمل بقوله بلا خلاف ظاهر فيهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز
رجوع الحايض الى الزوج العامى المفتى بلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع ان التردد بدليله عليه
العمل بكتب الشيخ والادلة بدار منهم ولمزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف
المشهور عند اصحاب العدم في عدم الجواز ولعلك ساووا منهم على تقليد الاحياء الاول عندهم بل على الاجتهاد في الجملة

والعمل به ومنهم من فصل ومنع مع وجود الحى لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين
قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متاخرى المتاخرين من الاخباريين ونقله الذكرى قولا
به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفى الحجية في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقواها ما اختاره صاحب
المعالم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذى نقله
جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو كما هو بل صريح في الاحياء والثانى لزوم العسر والحرج
لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان حالا حتى بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع
وجود الحى — تحقيق هذا المقام يحتاج الى تمهيد هذا الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل
بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد حققت في مباحث الاخبار ان
الحق هو الاول لان اثبات ظن المعلوم بحجية دونه خرط القتاد وغايته اثبات حجية اخبار الاحاد وظواهر
الكتاب والاصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه
ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول من الشيخ مستلزم للدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر
ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفنا بملاحظة احوال السلف فانما هو بالجملة لما نرى
من النزاع في اشتراط العدالة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز من الكذب في مطلق
اللفظ ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم
بعد كل ذلك في علاج التعارض لم يحصل في مورد الاجماع شئ ينفعنا ولا مناص من التعلق بما يحصل به الظن
ولا اعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتماد
باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذا الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيعود
لكونها احادا وان كان حصول الظن فهو المدعى وكذا حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع
عليه لو سلم هو النصوص والظواهر التى لم يعارضها شئ واما الخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور
التعارضات عامها مع خاصها او خاص الاحاد وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه بل كاد ان يكون كلها
لا يتم الا بواحد من الظنون الغير المعلوم الحجية اى بالقدر الذى علم حجيته فلا يجدى حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة
القطعية تماما كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس قطعية النتيجة فالحق ان نحن مكلفون في امثال
زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بالايطاق قبيح وليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعى ما دام
تعين الصوت وهو ان تردد بين امور فالتكليف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء
القياس ونظايره من جملة الظنون من ان الدليل العقلى والبرهان القطعى لا يقبل التخصيص وجوابه نزيد
هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع في جمع المختلفات
وتفريق المؤتلفات واما وجهه انه نهى عنه متقدم على حالة الاضطرار فعمل ما ثبت بالبديهة حرمته ودفع الكلام

في العمل بسائر الظنون وجرى عليه برهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض
الظنون كالاخبار الاحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس حرجنا عن التمسك بمقتضى الصرف في جواز
العمل باخبار الاحاد واذا عينا ان حجيتها ليس في جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت
من عدم العايدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة وبخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك
نقول بان منصوص العلة ومحوى الخطاب ليسا بقياس الا انهما من باب القياس الجائز دون الحرام فلا
غايلة في تمسك في حرمة القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد فتم حتى تعرف العرق هذا حال المجتهد
واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي ومقتضى النص والدليل مثل قولهم عليهم السلام
لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ العالم عنهم وامثال ذلك فصحته
دعوى الاجماع او البديهية على الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم
الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والعقيدة في الثاني ما نحن فيه كما لا يجوز مكان
القبيح في الاول يمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظن خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد
ولا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الكلام في الاجماع لعدم
حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج من يجب في تعيين من يجب تقبله انما
لا العمل بالظن اذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوع الى العالم بالحكم ورح فاما
ان يتكلم في محال نفس العامي مراتب فهمه وتميزه واما ان يتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة او تمييز العلماء
وتحقيقهم لاصل المسئلة المتمنع في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حال مما قدمناه في
مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان
حكم الله هو ما قال به او ابوه العامي فهو تكليفه ولا يو خذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العالم النطق
فكل هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء اذا لم يظهر له الفرق بين الاصول والاخباري والملا والمجتهد والمتكرر
النظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى المقلد الشرايط ولم يحصل به التحيز اذ لم يحصل به الترجيح وكذلك
بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجيحه نظره ان قول
حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او لكونه احد الامور المظنونة كون واحد منها حكم الله في نفس الامر الحيوة
بمجرد ها لا توجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر هو ما قاله الحي وكذا الاعلمية اذا لم ينحصر الامر في الاعلم
كما اشرنا سابقا في التعادل هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت وفي ذلك يظهر
حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يثبت على العامي الا وجوب
الرجوع الى ما هو اقرب الظن انه حكم الله في نفس الامر ورح فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من المسائل الجلية
ومقاصد الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر بعد امر العلماء

بخلافه

بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه وخلاف ما فهمه فهو مكلف به ح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه الا انه
تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد من العلماء ومناط العمل هو حصول الظن
بحكم الله لو خاص عن ورطات النزاع بين الاصول والاخباري مثلا عرف او نبهه او تعليم العالم اياه حقيقة
طريقة الاصول بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده
ثم دار امره في المسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان
بان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله للامارات الخارجية والقراين الدال عليه ولو بسبب مدح
العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد
الميت منعه من ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد
المقلد هو ايضا حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى
ودعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الميت يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت
ليس حكم الله في نفس الامر واذا المقلد ايم من العامي المحض فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير
هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون
حرمته قطعيا غايته الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه
بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم نداوله بين
اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة وشيوعه ان يكون منشأ حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة
على متابعة الائمة الاربعة وتشبه بذلك استدلالهم الآتية لذا حججهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم
القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد قلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الظن الحاصل بدليل الادلة كونا
حتى يخصصه وثانيا لا نقول بمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي
قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة اصولية احق بالتقديم بحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم
جواز الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بفتواه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى القاعدة
الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة فلا يرد علينا
ما ذكروه مع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو
تابع لما ذكروه القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من
اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما ظاهريا وفيما الحكم الظاهري قبول الكلام الى ان المقلد ظن من جهة الشهرة
في الاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي حقه حكم الحي الظاهري له وتابعته الاحياء الى الموت لا انه ظن ان الحكم الواقعي
في حقه في المسائل الفرعية وما خذه من الحي لا الميت فهما متباينان من الكلام او ساط لاحدهما بالاخر وقد حصل
للمقلد في كل من المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما ادى اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما ادى

اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع لان النبع بحكم بان مراد
الشارع هو تحصيل الى نفس الامر لا بمجرد ما يقتضيه الدليل في مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من
الاخبار الدالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد
ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك
ايضا ومن هذا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون العلوم الحجية دون الغير فانه لا معنا
له لان غير تلك الظنون ليست بظنون فان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها
الدى في افادة الظن فالمراد من الظن ان النفس الامر وكا الشرط لا الظن بشيء لو فرض عدم شيء اخر
يفيد الظن بخلافه لا يعلم من الظن العلوم الحجية الى ان الشارع جوز العمل مطلقا لا الشرط انها هي فكان
الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن الحاصل من الخبر انه خبر فهذا مما يحتاج فهمه
الى الطمع في بعض سابقه مما مر فيه فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس محض الاجماعات
المنقولة حتى يتوجه انها على حجيته في الاحاد بل هو انسداد باب العلم وان انحصار الناس في الظن
ولا الاعتماد على اصالة حرمة الظن وان المقلد اليقيني هو اخراج تقليد الاحياء ايضا غيره واضح لما مر ولا
ونزيدك هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن
المجتهد والمقلد في الجملة ان قلنا بالظن والمقلد مجمل فيرد عليه ح ان العام المخصص بالمجمل لا يجري فيه
في المقلد المجمل فلم يثبت حرمته ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت العمل بالمعين
ويدفع الاجمال فلا ريب انه يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت حال فيه بين المجتهد والمقلد
فكما ان الاصل حرمة العمل بظن الا الظن المجتهد فكذلك للمقلد الا اصل حرمة العمل به الا الظن المقلد لذلك
المجتهد كما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ولا يتعين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل
والتجزي على طريقة الاصول او الاخباري ثم هل هو ظن في جملة الظنون الواقعة او من النبع غيره باستحداث
حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد
المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت
وعدمه وليس اختيار احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال لا يصح على
حرمة العمل بالظن استقلالا بالظن فلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افراده ها فمعنى قولنا
الاصل حرمة العمل بالظن الا الظن المجتهد او الا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها
لو نظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله
فكيف يقول مع ذلك انا نظن انه ليس حكم الله نظيرها ما تقول المجتهد انا ظن ان الظن الاول في الواقعة
كاف للاستصحاب واصالة عدم ما منع في مقابل اصالة حرمة غيرهما مما علم يقينا جوازه هو مما تكرر

منه

منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام
فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل
ما يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها ايضا فان التحقيق
عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل
بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بحكم الله فكيف يجتمع القول بان الظنون
ان حكم الله في ما يقتضيه هذا الدليل الظني فلم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع ان النسبة عموم
الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون تلك المسئلة فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر
من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا
ان الدليل ليس محصورا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يرد بان المقام يتقليد الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق النهي بل هو
اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حي مع ان المطلوب العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو
لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العموم ودائما في فتواها هلم ومن قال بمقالتهم الاصل جواز
التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق
في العمل عليها هو اقرب الى الحق نفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته ووسعه نعم يجب على
الفقهاء العلماء العادلين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقته
المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيها التقليد
بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في تلك
المسئلة وتحقيق الحال ليتم في الارشاد والامر بما هو موجب للاشكال والورع عما هو
ثمر الغضب والوبال فانه لا يمكن للمجتهد ح الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل
حرمة العمل بالظن فانه قد يبطل بجوازه بالبرهان العقلي بان سد باب العلم يوجب الجواز
بالعمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة
المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من
عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقي
الكلام في اثبات المطلب فيما غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع
المنقول فانهما يدلان على بطلانه من حيث انه ظن على فرض تسليم حصول هذا الظن ففي
لزوم الامر للمقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عالما معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل
الفرعية في تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في ساير المسائل الخلافية من فروع اصول الدين

الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول السيد فلا معنى
لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك التقليد للميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الشرعي
ومما يؤيد ان بناء التقليد ايضا على الفتوى كالمجتهد محض التعبد بتعليم الاعلم انه اقوى الامارتين
كما ترى الاجماعات المنقولة اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى
وارجح ومما يؤيد ويؤكد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان على محض التعبد
عدم جواز تقليد المجتهد للمجتهد الاخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد
ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول المجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب
قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فينحصر النزاع في القاطع
من العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه عليه في ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل
الفرعية وعدمه فليتامل دائما ساء ما ادلتهم فاقويها ان القطعيات الظنية ليس بينها وبين مدارجها
لزوم عقلي بل لاثل العصمة لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه
بعد الموت فيبقى الحكم خاليا من السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
وفيه اذا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة وان سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة
بالنفس بواسطة الالات فنفس الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها خاليا
عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو الظن السابق المقرون به مع عدم العلم بالمزيل
حال الحيوة مع ان استصحاب جواز تقليد المقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم الى جواز تقليد
المقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتاخرين
ويمكن ان يتم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته ودرك
بقاياين التقليد له لجواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين من المجتهد اذا مات سقط
اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع في خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول
المجمعين بل انما نكشف عن الاتفاق عن راي وتعنيه علم منه بما انه معلوم النسب
مع الجمع ايضا ومنه ان فتاويه الاعلم والاورع واجب ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه ما عرفت
من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاجتهاد والتيسر منها
ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متبين في الاموات وفيه انه مع ان التغير يمكن
العلم بتاريخ كتب التصنيف وفتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال التجديد لا يضر للاصل كما في الحي
وهنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكرنا فيها ثم ان صاحب المعالم قال في
اخر كلامه علاوات القول بالجواز التطبيل الجديد على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض الناس فيها الرجوع

ح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان ميتا فاتباعه فيها
والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من
الرجوع الى فتاوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد يحكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه ره
وقد ذكر هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ المقابلة عظيمة جدا سيما القائل المجتهد
فان مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكل من شاء في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية وكانه
اراد بقوله ره على اصولنا التعريض الى ان العامة ربما كانوا يرتبا من على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير
النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كما قوله لان المسئلة اجتهادية وفيه ما عرفت من ان هذه
المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي تومونا اليه
معلومية القاطع وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم لا بالاعتماد على قول عالم حي او ميت
ولا يشترط معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع انا لو سلمنا كون المسئلة الفرعية فانما
يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فمجتهد في هذه المسئلة او تقليده لاموات في الباقي
قوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا الخ كلمتنا تختار الاول قوله فالرجوع الى فتواه نعد فيها انه
انما افاده العقل الى ما نعتمد في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور لتوقف تقليده ح في الفروع
على الاعتماد على قوله بحكم قوله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض المقلد الذي تقليد العالم الاصولي
في المسئلة عن العالم الاصولي ونحوه الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا
ان ما ذكره من بعد عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما البلاد التي لم يوجد فيها
مجتهد وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفقوا وصول مجتهد حي بها بعنوان الرواية الصور المستفتونة
في جواز تقليد الاموات ثم يعلمون حي قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا وقد عرفت الاشكال في تحقق
الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول لحي اذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله
في الواقع فكيف يعارضه الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره
في اصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد
وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا بكلام على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل
انه يجب اجماعا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد منها بالخصوص مظنون
انه حكم الله فهو فاسد لان الداعي على المتابعة هو البيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد ثبت على
الموسوم الصنيع الى ان ثبت فيه كان العقل في اول الحال يجزم باتباع ابيه وانه هو نفس حكم الله في الواقع
فضلا عن حصول الظن به وكل تريه على هذا الحال ويشكل سيما بعلم انه لا جواز من انه لولا الان يحصل الى السن
تقليد المجتهد فلو لم يكن تنبها الى ان اسم الله فلا نسلم التحقيق بانه غير ظانا فما ذال الامر الى العمل بالظن فكل

حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء
انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية بعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى
ليس غير تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا والشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح
المبادي على ما نقل عنه قال الارشاد بيان السنتي ان وجد المجتهد يخير الاستفتاء سواء كان
عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيشق عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى
الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او الامات وحينئذ تعين ايضا وان لم يجد فاما
ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ بكتب
المجتهدين الماضين ونقل مثله عن الشيخ علي بن هلال ره وانت بعد الاحاطة بما حققنا
هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان العبادة تابعة لما يظن انه حكم الله او انه
احد من الامور المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله
والرواية عن المجتهد والنقل عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من مراتب التكليف
بالظن بحكم الله والرواية عن المجتهد والنقل عن كتابه بالاجتهاد وهذا القبيل ففي كل مرتبة في مراتب التكليف
بالظن بحكم الله منحصر في واحد او المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا
اخر فقال يجوز تقليد من علم رجاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة والدلالات الصريحة او الظاهرة
الواضحة دون الافراد الخفية العمومات واللوازم غير البينة اللزوم والمرجحات كالصدوقين ومن
شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعول على اللوازم والافراد الخفية حيا كان او
ميتا وهذا في غاية السخافة والنوادر اذ جل الاحكام والفتاوى والتي يحتاج اليها الورعون اما من بسيط
والقسمين الاخرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم
وهو ان كثرة اختلافاتهم في القسمين الاخرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين
الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخير ان كان لكون الاختلاف
ناشيا من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات للامور
بما بينها فالترجيح انما يصدر عن راي المجتهد ويكون فيه ايضا عن غير مرجح ان الفرق بين الظواهر والنصوص
وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية وربما خرج ظاهر عند بعضهم هو خفي عند اخر والحق الجبر في ذلك
من القاتلين الواردة عليها التفصيل الحقي عار بالمرام اختلفوا في جواز العدول عن المجتهد
وعدمه فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحاجبه والاول اظهر ودليله علمه بالجواز في القول بعدم
جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا [illegible] ان لا يخلو العصر والزمان [illegible]

عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وسترى وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من
قولهم لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام
كون طائفة على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع
والطاقة وكذا ما يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك
منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس
الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع الى كل احد من العالمين
في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه
اياهم ويكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو الشاهد في حال نبينا محمد صلى الله عليه واله اذ من المعلوم انه
لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار القريبة
وكذا الحاصل في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدارهم على نشر الاحكام والتكاليف ايضا
وكذا لم تجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعنهم صلوات الله عليهم اجمعين جميع ما بلغوه على ما هو
عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون منهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث
خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به هو انما مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول
حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية من الموتى
ايضا ولا على ادراك مقاصدهم من كتبهم اذا يجدون والكتب شيئا فشيئا فلا فائدة في تجويز التقليد
الموتى لعدم الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل
والشاهد بالعيان وهو العمل على ما يعلم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم
بالظن به من الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا به
ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام في كل ذلك اما باليقين او من جهة كونه احد المظنون واما لزوم العمل
بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا وشرعا لا عند المقلدين
حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد
العوام وامرهم بما يستكملون به نفوسهم اما بنياه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون
او يظنون ان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواية
من الموتى او كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل من ذلك اذ لو كان واجبا
لتمكن الخلق عن ذلك الفساد الخ باطل كما عرفت فالمقدم مثله والتحقيق في بيان تكليف الغير المتمكن وقد عرفت
ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في اليقين وقد لزوم الاتيان بما تذكروا التعدد ومن
ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي من المجتهد الحي ان يكونوا كلهم فساق

لتوكم الواجب الكفائي فتعطيل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ح ايضا من
جهة تعطيل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية غاية ان
الواجب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بانه انعدام المجتهد في جميع الافاق من جهة تقصير المكلفين
ممنوع مع انه قصر طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد
من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام بسبب تقصير او عترة الطبقة الاولى فان كان
يمكن دفع ذلك بانه لعل عامة الطبقة الثانية وعلم تهيئهم لظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يعينونه
من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا بخلاف المجتهد
ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جايزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي
لان المسلم من وجوب الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا
اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع
المتجددة والاحكام الحادثة وخصوص من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجي فليس به فوقعدم
الاحتياج في ان من الاوان لا يستلزم دفع حاجته لتدارك الحوايج المترقبة والتقاعد منه يوجب
التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية مقتضية تحصيله قبل نزول الواقعة هل كلام مع ان القضاء
يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا في التعارض والتعادل

والترجيح تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة
اجتماع النقيضين وما ذكرناه في مباحث الاجماع من امكان تحقق اجماع على طرفي النقيض فهو ليس على
واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو نقل الاجماع على مقتضى
التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة اخرى فذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى تحصيل
المطلع احدهما على احدهما جامعين وكذلك الخبران القطعيان كل وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن
عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل
بين العموم والخصوص المطلقين من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط
احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو
صريح العلامة في التهذيب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص
المطلقين وحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم اما العام والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص
كل منهما بالاخر لوجود الساقط الا ان يرجح احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سيشير
اليه وان لم يكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على
الرخصة والنهي عن المرجوحية فيحصل الكراهة والمطلقون في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف

كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا
الحكم لان الاصل في الكل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم
اتحقق معنى قوله استحالة الترجيح من غير المرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والافعل يوجد المرجح
لاحدهما وتوجيهه ان يقال مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع
ذلك لا عمل لاحدهما اذ ترك الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين
فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة
الى الاخر لا يصير منشاء لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدا من المسائل الفقهية ثبت بنص ظني
واخرى ثابتة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القراين المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين
فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما
مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر يلزم ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما تام دليل على طبقه وتكليف المكلف
في كل مسئلة انما يقتضي ما يدل عليه دليل فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن
الاشكال في معنى قولهم هذا او مرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن
القراين والامارات اللفظية والحالية والتعارف وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف
الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة العادي قائما او جالسا كما مر او في احدهما كما في العام والخاص
من وجه كما اذا قام على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر
كما ذكرنا ولكن ينبغي التامل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى
حتى يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت
قاري القران فهو معارض بقوله تعالى فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا ح نقول ان صحيحة
زرارة المفسرة للاية بقوله ثم يعني في القراءة خلف الامام قرينة الارادة خلاف الظاهر من الاية فيجمع
بين العمل بالرواية المجوزة وظاهر القران بحمله على القراءة خلف الامام بمجهول القراءة والظاهر في غير خلف الامام
عند قراءة القران وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي الاخراج
احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهوره في معنى خلاف الظاهر بحيث
يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل بناء يوجب هجر الدليل
الشرعي واساو الاصل بما لم يصل من الشارع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى
بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الغسل والاحاديث الدالة
على حضانة الاب على الذكر والام على الاناث الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل
يدل عليه خفي علينا كما في الصلوة والعادي وان كان تامل في ذلك على محض الجمع بين الدليلين

يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد فلا وجه له بل خلاف المستفاد من
الاخبار فانهم عليهم السلام كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من
ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من
الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه
ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبار ابائهم واخبارهم باختيار احدهما
ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروا بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فما بنى عليه
من التاويل فهو ليس في باب الجمع بين الدليلين بل هو بملاحظة المرجحات اولا وتقديم الراجح ثم
تاويله ما لا يناسب الراجح بما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب
بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك دفع التناقض بالبداء لاحتمال الغير المنافي وحاصله
ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم وكان عليه قرينة حالية
او مقالية ذهب بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال لان الحجة انما
هو القطع بما هو مراد الشارع او الظن القائم مقامه ولا يجري الاحتمال فالحاصل انه لا ريب
ولا شك في وجوب التعارض بين الادلة الفقهية فاوجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر
معتبر او من اجماع بسيط او مركب او غير ذلك يوجب افهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه
الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المقترنة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة
الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعفية فلا شك ولا ريب
ح في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يتم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ
عليه عرفا فلا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى لاجل الاضعف ولكن لا مانع من ابداء
في مقام الاحتمال دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل الحجة
في حكم الشرع فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق
وان ارادوا اولويته في غير ذلك ايضا ووجوب تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن
الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ووجه ذلك انهم ان يحملون احد الامارتين
عاما مطلقا والاخر خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتقادات ولذلك
ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص المخالف للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع
ما رواية سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المراة بدون اذنها بانها منافية
للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص للقرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال
الذي قدمناه وقد تشبث بعضهم في الجمع بين الدليلين بان الدلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة

تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالة على كل مفهومه دلالة اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من
وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا
العمل بالدلالة الاصلية فلا شك في ان الاول اولى واعترضهما العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان العمل
بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة
الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل
بالتابعين اذا كانا من دليلين واما اذا كانا من دليل واحد وكان تابعان من الدليلين فلا
وهو ظاهر فان فيه التعطيل اللفظ الاخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل
ويظهر في هذا النظر بما قدمنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن كلام
الشارع لان استحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز يجب ان يكون مقبولا
عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر لاصل
البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد عليه وخصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من
التخيير في العمل بايهما شاء ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين
الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ما لكنه دخلها
يداهما فانه ثبت عدوا على السواء ولم تكن احديهما على والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة
التراجيح في البينتين وانتفاء عدا وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان اسناد
التنصيف ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يد الاخر او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في
يد الاخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي او الاعتباري كما حقق في محله ويمكن اسناد الى
التعارض والتساقط والتحالف فيضعف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها
ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد
وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يتم جميع
الموارد فالقدر المسلم مما ثبت اليدان عليه على السواء انما هو هو الملك في الجملة الكلي بينهما وهو مقتضى
حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى دلالة اليد على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالشراكة اذ
هو مقتضى تواردهما اليدين على وجه الصحة بالتسوية لرفع التخاصم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين
الذين لهما حقيقة ومجاز فظن بحاجة الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع
المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص
احدهما على عموم الاخر باولى من العكس وذكر في جملة فروعه تفضيل حمل الكناية في البيت على المسجد الحرام
فان قوله صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الى المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها

و اعطال الاصلين و تنظر فيه بعضهم بان العمل بتابع و اصل انما يكون اذا مجا على العمل بالتابعين مح

فيرجع الى البيت لعموم قوله فيما عداه قوله افضل الصلوة المرء في بيته الا المكتوبة تقتضي تفضيل فعلها فيه
على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال في تهذيب الاحكام بان حكمها باختيارها البيت على المسجد هو البعد عن الريا
الموجب لاحباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين فمن شرف المكان المقتضي لزيادة الفضيلة على
ما عداه جامع اشرافها الكلية المصحح وحصول الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد
هذا القول الى الاول يعني صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيحمل كل منهما من
وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم الفضيلة في البيت على النافلة لانها اقرب الى الصحة
الريا الفريضة هذا هو الاصح فيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما
الفرق بين العامين اوفى الاصول بترجيح الرواية الدالة على فضل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية
الاولى على استحبابها في المسجد من عموم صلوة في مسجدي ونحوه فلم يطرح تلك الدلالة بل خص
عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم
مواجهة الريا للفريضة غالبا فيكون قرينة على انه صلى الله عليه وآله اراد منها صلوة الفريضة فالجمع
بين الدليلين صار باتقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما على البيت وتخصيص العام الاخر
وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك ان
الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا
والذي ذكره هنا ليس بذلك المعتمد الا ان علم الاصحاب والتزامهم بينهم صار قرينة موجبة لهذا الحمل وان
وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني وفي بعض الفتاوي
ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شي مع ما يقتضي
تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق
العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك ونحوهم الاعلى وجماعة بترجيح المحرم لاعتناء الشارع بدفع المفاسد
ولكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالنسبة الى النهي وفيه معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر
بين ترك الندب وفعل النهي عنه ثم ذكر له فروعا اوردها من ذلك يظهر ان مرادهم بالجمع بين الدليلين
هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر الى مطلق
التوجيه والتاويل كيف ما اتفق وظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع حينئذ ان يحمل الامر على الرخصة
والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات والاختيار
احدهما والطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجي ومطلق الاشتغال
بالدليلين والجمع بينهما ليس موجبا للتاويل لا يقال ان تعارضهما وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين
قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز هو متعين والا فالاقرب والاقرب فان لم يتفاوت فالتخيير ونحو ذلك لان

الظنون

الظنون ان اصل الامارتين والتنازع فان حصل الاشكال فالمراد حينئذ بحسب التناقض والتعارض
لانا نقول لو لا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض بل الظنون انما هو
اصلها سلمنا ولكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز ان يحتمل ان يكون
احدهما واردا مورد التقية فيجب الغاء وعدمها فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
اذا لم يتم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به فنم لا نضايق ان يأول المرجوح بما
لا ينافي الراجح كما فعل الشيخ من باب الاحتمال لكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال اذا اريد المعنى
الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فمعناه يجب الفحص والتفتيش عن القران والعلامات
حتى يظهر ذلك المعنى الصحيح والمراد الاتي اشرط عليهم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته
يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الظاهر
فيهما هل هو واقعي او هو كذلك في نظر الظاهر ثم العمل على مقتضاه تحقيقا ودع عنك ما سواه مما يتجادله
الغافلون العادون عن التحقيق ثم ان التعارض بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع
واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب الاشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط
موتى المسلمين بموتى الكفار بتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتها والشهداء عملا لهم جميعا
والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالمستثنى ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك
تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتقاد وان تحقق في المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة
جلا وذكر كثيرا منها فيه منها مسئلة تعارض الاستصحاب في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقط
بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب ح لان استصحاب النجاسة
طار على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في بحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتناقضين
في الجملة فراجع تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه
وحصوله عقلا لحصول المرتبة المتوسطة بين النقيضين فتعارض يدل على الطرفين وكونه في الصيغ على عدمه
واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبر ما جلان
متساويان في العدالة والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وقال بسبب الامارتين قد يكون
في مسئلة بحكمين متساويين دل احدهما على وجوب شي والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين
المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينة في الدين والبينتين المتساويين وايضا
قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول وعلى الثاني المشكوك لو تعادلت الامارات
على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما جميعا ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا باحدهما معين منهما لعدم
الترجيح ولا بهما على الترتيب ولا بواحد لا بعينه لانه يستلزم اباحة الفعل فيرجع الى ان الشارع الاباحة معين منهما وفيه انا

مختار ونقول انها ترجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت من المانع انحصار التكليف منهما
فان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزم او اختار ها لا مطلقا هو
مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار
تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد يختار في العمل باي الامارتين
شاء ويفتي مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي والمجتهد ليس له تخيير المتداعيين لما فات من
قطع الخصومات لاختلاف المدعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة واخرى في اخرى
قولان الاقوى منه لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف المحقق من اصحابنا التخيير
وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجي تمام الكلام الترجيح في اللغة
هو جعل الشي راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو المقابل للتعارض
والتعادل الذين يستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد بخلاف الترجيح نعم
يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها وان لم يكن ذلك في الامارتين
لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر ويحتاج الى مرجح لتقديم الحظر عن الحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة
بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح القوم الترجيح كما عرفه بعضهم
بتقديم امارة على الاخرى في العمل بمؤداه فالتعريف الذي ذكرنا ليس محله اذ التعريف الاول انما هو نفس الامارة
الواحدة والثاني نفس المجتهد مع انه يمكن ان يؤخذ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح
في اللفظ المذكور في الترجيح الذي هو صفة للامارة وهو الرجحان بمعنى الاشتمال على الصفة والمطابقة كلفظ المرجح
في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي والشارح الجواد اذ لا مشاحة
في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل
المناقشة انما هو على فرض ثبوت ذلك ودعوى ان مصطلح التفضيل انسب بفعل المجتهد من الامارة في الامور
ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحد الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل انه الحكم ح على
التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والثاني باطل
بالاتفاق مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي مطلقا لان العادة البينة في الشيئين خلافا للاجتهاد
ثم ان المرجحات متصورة في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها
ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما في جهة السند وفي جهة المراد وفي جهة الاعتضاد بامور الخارجة
واعلم ان مراده في هذا المقام وكون كل من المذكورات موجبا انما هو لما قطع النظر عن غيره من المرجحات فقد
مقام ذكر كل منها لا ينفي علمه اشتراط موجوديته في جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون
على الاسناد موجبا ان لا يكون في سند رواية الاخرى وكثرة الرواة وتعدد رجاله كمن يطلبهم وان يتساويا في سائر

الصفات

الصفات فانه احتجت اليها هنا اما الترجيح في جهة السند فمن وجوه كثرة الرواة اي تعددها
في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد
ينتهي الى التواتر وافادة اليقين قلة الوسايط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فيرجح على ما كثر
وسايطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح ومما رجحه العلامة
في النهاية بانه ورد القلة فيكون موجوحا من هذه الجهة وهو انما يتم فيما لا يحتمل اتحاد كل من الوسايط
للاخر وكان الفاصل بين المروي له والامام المروي عنه عله يستبعد طول عمر هذه الوسايط بحيث يستوعبها
والا فيما علم فيه الحال وان كل منهما من فوقه وشاع روايته عنه فلا وجه له رجحان راوي احدهما
على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ونحوها
يخفى وجه الترجيح اما الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومناسبة حال المروي له وكيفية
الرواية وزوال لوازم السماع مما يتفاوت به فهم الحافظ لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة توجب
الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الوثوق التام والاعلمية والورع والاورعية والضابط والاضبط وهكذا
وليس ذلك من قبيل المجتهدين الا اذا جعلناها من باب امارة الفقيه كما مر في المجتهد وقد عرفت
الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر وامور
اخر مثل كون احد الراويين مباشر القضية دون الاخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة
وهو حلال وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس بانه تزوجها وهو محرم وكذلك كون احدهما صاحبها
المروي عنه دون الاخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح في جهة المتن
هو ايضا وجوه تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وقوة الترجيح بينهما اذا كان راوي المعنى
معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرطا جواز ذلك لا اشتراط السادات فلا ريب ان الاول ابعد من
الزوال مطلقا تقديم المقرون بالتاريخ على الغير وعليه تقديم الناكل الدالة على غيرها سواء
كان في جهة مقتضى مواضع العلة في احدهما دون الاخر ومن جهة اخرى مثل ما كان الحكم بالعشرة والتعليق كما
في بعض اخبار القصر قصر وان لم تفعل فقد خالفت رسول الله ونقل ما كان احدهما معللا دون الاخر
او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او
احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان ترجيح المراد من
الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القول المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ح ولا يمكن الجمع
فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام المخصوص والظهور فيندفع ما ينافيه قولهم بان في التخصيص جمعا
بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فانا لو لاحظنا مجموع مدلول العام مع الخاص يمكن الجمع بينهما ويندرج في الكلام
فيه تحت القاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له في العام

واستعمال الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير
مخصص اذ كان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر   الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يقبل الافصحية
ايضا ووجهه انهم عليهم السلام افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق ايضا والتحقيق في
ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية
وبعض كلماتهم من الخطب والموعظة فلا ريب ان من المرجحات بل من اقويها والا فالذي يظهر من التتبع انها
سيما في مسائل الفروع انهم عليهم السلام لم يكونوا معنيين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلامهم حصل تفاوت
مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه   ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاج
الى توسط واسطة دون الاخر مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه   اعتضاد
احدهما بدليل اخر لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذلك اذا كان احد المتعاضدين اقوى من الاخر
اذا اعتضد كل منهما بدليل   اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما القدماء الذين اقرب عهدهم بزمان
الائمة عليهم السلام ولتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا
للقدماء والاخر موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن
والامارات يورث الظن باصابتهم ولكل وجه وتتفاوت المقامات ولابد للمجتهد من التامل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق [illegible] الزمان
ذلك [illegible] الحال بعده باتساع المتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفيت
على المتأخرين فلابد من التامل والفحص عن ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للعلامات والشهرة
كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض المنقولان كما وقع في مسئلة عدد الكر
بالنسبة الى العشرة والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان الشهرة الاولى بين القدماء والاخرى بين المتأخرين
موافقة الاصل ومخالفته ويقال الموافق المقرر والمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع
على التأسيس بالافادة دون التأكيد فان الحمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه بمعنى ان الشارع حكم
اولا بالناقل وبانه رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره
عن المقرر فيكون وجود المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تأكيدا لا تأسيسا [illegible] ضعف
هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يوجب هذه الغلبة
وبعضهم رجح الناقل فانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر وحمل كلام الشارع على التأسيس اولى وبان
العمل بمقتضاه يقلل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعدما ازال حكم العقل والضعف
الاول بان ذلك انما يرد لو قدمنا تقديم المقرر وان قدمناه متأخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ معارض
الاقوى بالاضعف لان المنسوخ هو العقل والمقرر مع انا نمنع انه لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك

والتحقيق

والتحقيق انه ما علم فيه التاريخ من كلام رسول الله ص فلا اشكال في تقديم المتأخر ناسخا كان او مقررا وفي المجهول
التاريخ لابد من التوقف هذا اذا علم بصدورهما عنه ص واما مع عدم العلم بالصدور وهو ظاهر الكلام فيه
كالوارد في اخبار الائمة ع فالامر فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما او التقية
وسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فلا وجه في تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر واما الناقل فيكون
ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر لكون بناء [illegible] اليوم
والعمل على ذلك   مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد
اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه
او يعاصرون ذلك الراوي فانهم يختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم
فلابد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن النافع ان معاد اهل الكوفة في عصر الصادق
ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل واهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل المدينة
على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى الليث ابن سعيد واهل خراسان على فتاوى
عبد الله بن المبارك وهكذا كانوا مختلفين حتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين
وستمائة فلابد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة
خارجية او مناسبة لحال الراوي عنه ونحو ذلك لا الحمل على التقية بمجرد موافقة بعضهم
على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الاخر اصلا ثم ان
المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة نذكر اكثرها مما ذكرناه وقدمنا الاشارة
في مباحث الاخبار وعلى المجتهد وتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكفي
ملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتصديقه على ما ليس فوق السند بحسب المصطلح المتأخر
كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء انه
في ملاحظة سند الاخبار لمعظم الاشكال لابد ان ننبه لما يليق بالتصحيح او التضعيف
وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في اربعينه لا بأس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث
الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن
ابي عمير بعد ما حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري المجهول ان جهالته
لا تضر في صحة الحديث لوجوه   ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار
التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله
ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني
يحتاج الى واسطة قوية بينه وبينه ولذلك اكتفى به في كثير من الاخبار

ان هذا الخبر من كتاب ابن ابي عمير وبحيث ان ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين
من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس
في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا هذا
فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم يبال بذكر سند فيه
ضعف او جهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند
واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف
نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا
على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غير المتتبع لاحوال الاخبار وتتبع سيرة قدماء
علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من سالك مسالك الحق
المعاند   انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب والى ابن ابي عمير او الى
غيرهما من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ بابن محبوب من ترك ما تقدم من السند
وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من
لا دراية له في الحديث ان الخبر مرسل   انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما
يوردون الواحد في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر
بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب ويضم سندا او اسانيد
غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر
سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد
لاشتهار هذا الكتاب عندهم   انك ترى الصدوق ره مع كونه متأخرا
عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد
في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر
مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولصار الفقيه متضمنا للصحاح
اكثر من سائر الكتب والعجب من تأخره كيف لم يقتف اثره
واكثر الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا يأخذون الاخبار
من الكتب وكانت الكتب عندهم مشهورة متواترة   الرابع
انك ترى الشيخ رحمه الله اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند

لا يقدح

[illegible] لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح الشيخ في صاحب
الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع ان في الرجال ضعف جماعة ممن
يعقوبه في اوائل الاسانيد   انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة
مع اشتماله على جماعة لم يوثقهم افضل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد
واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن حسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا
ان الشيخ قدس الله روحه فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتابيه كما فعله [illegible]
الناظرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية
وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية
ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شخص تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند
صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه
ضعف   ان الشيخ ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة
مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان
وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن جعفر بن حسن القمي وابو زكريا
محمد بن سليمان الحراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحه
بتلك الاسانيد الصحيحة فكل ما رواه الشيخ خبرا عن بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته
بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب
غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم يصل الينا من مؤلفات الصدوق ره فاذا احطت خبرا بما ذكرنا
لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما نبهناك [illegible] واصغيت اليه بسمع اليقين وتركت
تعسفات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج بعد
ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للحق والصواب انتهى كلامه ره ثم اعلم
ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا عليهم السلام في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها على
تلفيق وضوابط [illegible] على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها حتى كثيرا منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله
وفي بعضها او سنة نبيه [illegible] وفي كثير منها ان ما خالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر
[illegible] ما وافق العامة وانه باطل وزخرف وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة
منها التخيير من دون ملاحظة الترجيح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف او حتى يلقى من يخبره وانه
في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني ره عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك

الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا
الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما
حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما
ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان على عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه
قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من
حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين
رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله ثم قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكم
حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق
العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد
الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت
فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اميل اليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر
قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند
الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى
زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ
فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما
كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف
الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلم اذن فتخير احدهما
فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه عليه السلم قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام العوالي
وانت خبير بان العمل على هذه الروايات لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي
والاجماع وفي رواية ابن حنظلة مرتبة على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب ولم يعتبر
شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات
وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يكون الركون اليها من نقل بذكرها
ودكرها فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار الآحاد اما من
جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ او غيرها او من جهة انه مما يحصل به الظن او من جهة ظن
المجتهد

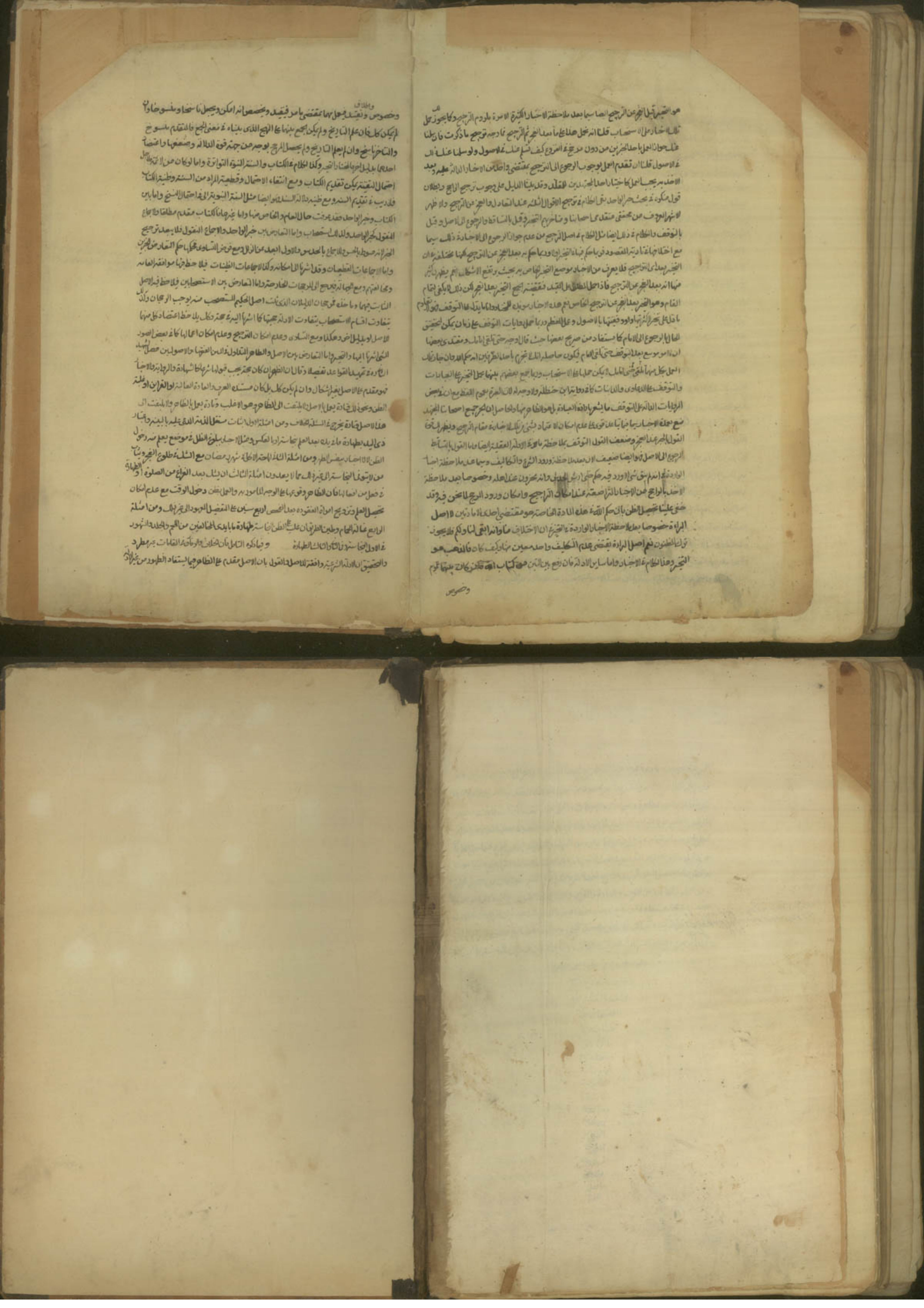
المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل الظن منه ويترجح هنا وموافقتها للحق في نظر
المجتهد سواء وافق واحد من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة
في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة
في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في
العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب على ما دل على
ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكونه راجحا اولى او اوثق دلالة ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية
ورأينا احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد وموافقته
دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان طرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو
اعتمدنا على ظننا هذا وفقهنا لو اخذنا مختارنا من الخبرين الواردين في هذه الفقهية لنفس الامر و[illegible]
مختارنا في المسئلة الاصولية ترجيحا لما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور ولا بد ان يترك
الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفسي
الامري في المسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي
ورد في المسئلة الاصولية فالاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح موافق الكتاب
على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص المسئلة الخاصة الوارد على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسئلة
الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج المتعارضين بمراجعة الاخبار الواردة فيها وبعد مراجعتها والتامل في ترجيح
ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب على الآخر الا بالعكس
وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة
الفقهية لانا نقول التامل في مسئلة الجمع بين الاخبار يقول كل عارف بالتامل في المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما
نرى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما نستدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد
يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى ولذلك يكون دلالة صيغة افعل للوجوب لا
حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر
في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو
مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر
العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين
المتخالفين والحاصل انا نقول التامل في الاخبار العلاجية من حيث هو ومن حيث انها علاج الخبرين
المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان فيه فان لاحظنا الخبرين في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه
لنا قلت ان مع حصول الظن لنا من العمل على مقتضى الروايات بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد

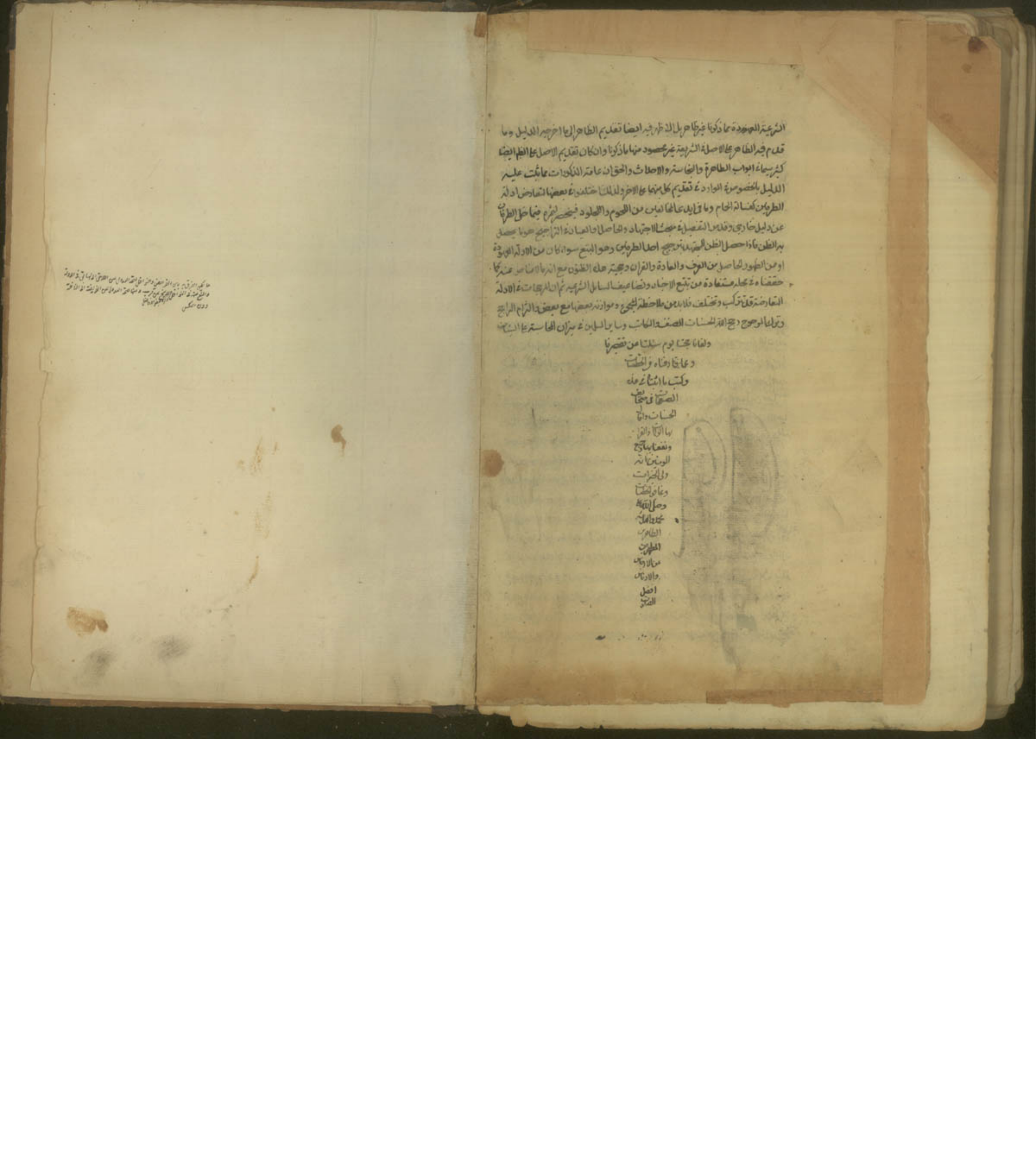
طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع
كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب فقد نرى انهم قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا لاجل
حصول الظن بطرف الظاهر وهذا الظن من اين حصل مع ان الظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب
والمفروض ان العمل على الحاصل ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة
فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن بما
وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية وجهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت
اولا منا حصول الظن الاجتهادي بتقديم خبر العلاجي الخاص بتقديمه فعلا من دون ملاحظة ان يوافق
المسئلة الفقهية له موجب لرجحانه في نفس الامر موجب لحصول الظن بموافقة الواقع ام لا والا فما كان
عملا بالخبر العلاجي بل يكون هو الذي يحصل الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الحجية وملاحظة الحيثية
لانه انما يتم بلايم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لا حظوه في المرجحات الاجتهادية التعبدية
واما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية او على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة علم حصول الظن
من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظني بالفرض سلمنا لكن
مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن بمرجحية فيه من قطع النظر من كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ح
في الخبر ابا العمل العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن وهو باطل كما
حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيص القطع فضلا عن الظن وذلك لان بناء العمل على اخبار الآحاد
من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واصل من الادلة العقلية التي ذكرناها في بحث خبر الواحد فعلى هذا
اذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين
متعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصحة في نفس الامر شرط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو
اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض مخصوص به يلزم المحذور المذكور مع
ان يقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ح ولا يمكن الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب
مطلقا مثلا مظنون الصدق والراجح العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح
المشهور على موافقة الكتاب بحيث ان رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب الترجيح
في الفقه والاصول لا بد ان يكون اعتبار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب
بالصدور من المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم الحق النفس الامري بل ربما كانت من
جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل ظن المجتهد بترجيح ما يدل على تقديم ما وافق الكتاب
مطلقا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من القرائن
والامارات الاخر ان المراد بالكتاب هو الاعم ما علم تنزيله ... انما نقول كلما
حصل

حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال ولو حصل الظن باحد المتعارضين
من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد فلا يلزم
ترجيح المرجوح ولغيره من ادلته سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونها اقوى
بحسب السند والدلالة وغيرها من غيره خلافه ام لا فاذا تساويا في نظره فالظن هو احدهما فيتخير
بينهما وان وافق ظننا هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة
العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظننا الواجب الاتباع وان كان دليل على حجيتها هو ما استدل لو انه مما
يدل على حجيتها من حيث هي من الآيات والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها
في الجملة فسيما ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون هو تلك الادلة ولا يخفى
انها لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على
بعض وترجيحه وان اعتمدت بالترجيح على بعض تلك الاخبار فكذا لانه خبر واحد ثبت حجيته مع منع
شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على
مرجح خارجي فهو ليس الا الظن المجتهد الخبر من حيث انه خبر فهو خروج عن الفرض والتحقيق في توجيه
هذه الاخبار ان نقول انها وردت في تعليم طريقة اجتهادية الى معرفة حقيقة بالجزم وهو موافقة الحق النفس
الامري ما يحصل موثقة بما هو صادر من الامام عن غير ... ان المراد منها الاجتهاد لا اخبار الآحاد لا الا
من باب التعبد الا استعلام ترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تبعي مسئلة المستفتي
... ممنوع بقول يقتضي تعليم طريقة الترجيح بملاحظة جميع الوجوه فوجه اختصاص الامام عليه السلم
في بعضها بواحد من الوجوه اما هو موضع فرض التساوي وجوه الترجيح وانه لعل الراوي كان محتاجا
الى الوجه الذي علمه الامام عليه السلم وهو وكل وجه من الوجوه المذكورة يبتنى على دليل ووجه الدعاء اليه فلا
كان الاطلاع في السؤال الى زمانه قد لا اسموا ومن ائمة كتابه فلا عنت اهوائهم الى وضع اخبار مخالفة
الكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع تمويها الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام عليه السلم
في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء او استماع
اخبارهم فلما كان الخالفون سلاطين غير من الائمة عليهم السلم وكان سعيهم ربما يفتون موافقا للامام
من اجل تقية وعرضهم العرض على فتاوى العامة بملاحظة الاعراض عن موافقتهم اخبار الى فقهاء لم
يظهر منه مراعاة حال المشهور ملاكثر الكتابة والعالم واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم
في اخبار اصحابنا لانه في وضع داعية للرجوع الى الافقه والاعدل والاورع في جهة ذلك الى غير ذلك
من الوجوه فلا اقتصار في بعض الروايات بالبعض دون البعض انما لملاحظة حال الراوي واحتياجه الى ذلك
بالخصوص اما من جهة كون الروايتين فرض التساوي في غيره والمرواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال بناء

على ان المتكلين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام و المقلدين فكم حكم عليه السلم اول توجيههما الى رجل
عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه الاعلم لا الاورع الاصدق لتوقف
على اجتماع يكفي مؤنة التفحص عن حالهم وحال حكمه لو الظاهر من حال مثله انما اختلف بما هو الواقع لمعرفة حال
الشهود وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافقة العامة ومخالفتهم وموافقة الاحتياط ومخالفتهم في وجود
هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص ان المراد المرجحات على ان اجتماع هذه
الصفات يغني بالشاذ النادر ومخالف كتاب الله مثلا او يطلعها ايضا فاتسم وارجع اليه ثم لما فرض الراوي
وموافقتها في الصفات المذكورة حكم الامام عليه السلم بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما يوافق
الشهود والمجمع عليه وامره بتتبعه بعنوان ذلك ايضا معنى على ان الظاهر في الشهود المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب
مثلا ويكون الاعتماد على متابعة الشهود عن التفحص عن حال الحكم فيه على انه علمت ان مخالفة الكتاب مثلا مما يجب
عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك هكذا وبالجملة الرجوع وملاحظة الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يكن
يوجب الاختلافات الحاصلة فيها بحيث لا يرجى زوالها فيها اشكالات اخر مثل الافقهية والاصدق فيه
والاورع عند اشتراط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله
الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول ادرب ما كان الحكم صادرا
على وفق التقية من العامة وحكامهم واما من سلطان العصر المتغلب فان لم يكن مذهبه في المسئلة
موافقا لاصلح كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر حمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة غلو
السلطان على شربها الا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة
التقية بالنسبة الى كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال
في موافقة الكتاب وعدمها لان الظهورات المستفادة من الكتاب مما يحتاج الى العرض عليها واما الظاهر
المختلف فيها فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وان مخالفها زخرف باطل لا يناسب سيما بعد
القول بجواز كتاب الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به خصوصا عند الاخبار من القائلين بحجية ظواهره
القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار مع ان ذلك كله في الاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن معارضة الاخبار
فيها ليس الا اقل قليل فلا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواية
في الاحكام المختلف فيها ثم ما دل من الايات على اصل البراءة والاباحة ونحو ما يكثر في وجوه الاحكام لكن مخالفة
اصل المختلف فيها ثم ما دل من الايات البرائة ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة
مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف
والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها الامر من بطلان القول
ولا يجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها او الامر بالتسليم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على
صورة التساوي الحجر عن الترجيح ومثل الاشكال في ان مسئلة الاصولية يثبت باخبار الاحاد وهو ليس يجري الان
يرجع

يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم
الكلام كما مر وعلى الجملة لا يشكون [؟] ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه للترجيح في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها
مطلقا بالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما ترجح في نظر المجتهد من الوارد لقد اغرق بعضهم حيث ذكر
طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لا انه دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد
من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر روايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا فقدم
بعض تلك المرجحات المذكورة فيها بعضها على بعض بحسب اجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات
وغفل من هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فلو عمل ما ذكره لا دليل على مطلق الجمع فقال تقديم
العرض على الكتاب الكامل الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم به او السنة المذكورة ثم ملاحظة الصفات المذكورة
في رواية عمر بن حنظلة ان لم يعلم الموافق والمخالف ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع
التساوي فالوضع في روايات … الى اخر ما ذكره ولا دليل على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور
واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين المتعمقين من حمل
هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها فقال ومن تامل فيها وفي قول
الصادق عليه السلم هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير
في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح متمسكا بانه يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع
الواقع لو ما حصل الظن بانه مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق الخلاف به
هو اصل الامور بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطلقة لمقتضى الاصول
وبالجملة من قول الصادق … معارض بقولهم عليه السلم كثرة علينا الكذابة والقالة وان اللاعنين دسوا في
كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين عليه السلم ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا
وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان مع التسامح والاختلافات الواقعة في اسناد الروايات واختلاف
وكتبهم وتلف بعضها … النصوص … كل الاخبار الواردة في علاج التعارض
دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام ما علم التحسين والتقبيح العقلية وبطلان التصويب يقتضي
لزوم الاجتهاد والترجيح فان ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل
الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير يعمل بالمجموع ونحوه
بعضهما معا ومع حتى يحصل حكمان يجوز له العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد حصر الائمة
العمل فان كان ما يعمل به هو الواقع … ثم ايضا يقولون بتجويز القول بكلا … الواقع
لا يكلم ايضا يقولون بالتخيير لكن بعد العجز عن الترجيح ايضا … بعد ملاحظة ما سبق الحق عليك بما فيه فان
هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين حكم بان حديث التخيير في اخذ الامرين المعصوم عليه السلم وان يخرج ولا يكلام





الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الى ان اخرجه الدليل وما
قدم فيه الظاهر على الاصلة الشرعية غير محصود منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا
كثير سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحقوق عامة المذكورات مما ثبت عليه
الدليل بالخصوص في الوارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة
الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فيحصر لزوم فيما خلى الطرفين
عن دليل خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان العمدة في الترجيح هو ما يحصل
به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين وهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة
او من الظهور الحاصل من العرف والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انه ما لا مناص عنه كما
حققناه في محله مستفادة من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة
المتعارضة قد تتركب وتختلف فلابد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح
وترك المرجوح رجاء الحسنات المضعفة والطالب وسايل السالكين في ميزان الحاسبة على الشرع

ولعلها تجنا يوم سلنا من تقصيرنا
دعائنا دعاه والخطيات
وكتب ما انشا في هذه
الصحائف في صحائف
الحسنات والحقنا
بها الى الكوثر
ونفعنا بها يوم
المومنين انه
ولي الخيرات
وغافر الخطيات
وصلى الله
محمد واله
الطاهرين
المطهرين
من الارجاس
والادناس
افضل
الصلوة